GIANPAOLO ROMANATO MARIO G. LOMBARDO

IOAN PETRU CULIANU

RELIGIE ȘI PUTERE



NEMIRA

GIANPAOLO ROMANATO MARIO G. LOMBARDO
IOAN PETRU CULIANU

RELIGIE ȘI PUTERE

GIANPAOLO ROMANATO MARIO G. LOMBARDO
IOAN PETRU CULIANU

RELIGIE ȘI PUTERE

TRADUCERE DE MARIA-MAGDALENA ANGHELESCU
ȘI ȘERBAN ANGHELESCU

EDIȚIE ÎNGRIJITĂ DE DAN PETRESCU



1996

Coperta colecției: DAN ALEXANDRU IONESCU

G. ROMANATO - M.G. LOMBARDO - IOAN PETRU CULIANU
RELIGIONE E POTERE

Difuzare:
Editura NEMIRA & CO, str. Crinului nr. 19, sector 1,
București
Telefon: 668 54 10 Telefax: 668 70 51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

ISBN 973-9177-81-6

Notă asupra ediției

Lucrarea de față cuprinde versiunile românești a trei studii: *La Chiesa e la Stato Laico* de G. Romanato, *Per una economia politica dei beni religiosi* de M.G. Lombardo și *Religione e accrescimento del potere* de I.P. Culianu. Împreună, ele au alcătuit volumul *Religione e potere*, apărut în Italia, la Editura Marietti – Torino (1981), în colecția *Chiesa sotto inchiesta*, consacrată istoriei ecleziastice și dirijată de scriitorul și eseistul Franco Molinari.

Volumul *Religie și putere* formează în mare măsură un tot unitar, cele trei studii fiind în multe privințe complementare (în ciuda diferențelor de perspectivă teoretică și de metodologie evidențiate de autori – sau poate tocmai datorită lor). În orice caz, astfel l-au receptat publicul și presa italiană, în care ecourile lucrării au fost însemnate și au persistat vreme de câțiva ani (1981 – cca 1985). Caracterul acesta inițial, de ansamblu unitar, al cărții ne-a determinat s-o oferim ca atare și publicului românesc, fără a decontextualiza adică studiul lui I.P. Culianu și a-l introduce în colecția de „Opere complete". Nu mai puțin însă, tipărirea lui se încadrează aceluiași demers editorial început la Nemira în 1993.

Prezentăm în continuare câteva date despre autori, aflați toți trei, în perioada publicării cărții, la începuturile unor cariere științifice prestigioase, reproducând întocmai, în ceea ce-l privește pe I.P. Culianu, nota referitoare la activitatea sa, așa cum se afla inclusă în volumul din 1981 – al treilea, în ordine cronologică, dintre cele care-i poartă numele pe copertă.

Gianpaolo Romanato (n. Rovigo, 1947) – Istoric al culturii, eseist cunoscut, jurnalist. Licențiat în filozofie la Padova, specializat la Universitatea Catolică din Milano, cercetător, apoi profesor la Universitatea din Padova.

Mario G. Lombardo (n. Messina, 1945) – A publicat studii asupra culturii moderne și contemporane. Licențiat în filozofie la Universitatea din Roma, specializat la Departamentul de științe religioase al Universității Catolice din Milano, cercetător la Institutul de istoria filozofiei al Universității din Pavia. Face parte din comitetul director al revistei *Fenomenologia e Società*.

Ioan Petru Culianu – „Istoric al religiilor. Născut la Iași, în România, în 1950. Licențiat al Universității din București, licențiat al Universității Catolice din Milano (Departamentul de științe religioase), unde a și predat câțiva ani. În 1975 a urmat studii de specializare, timp de un semestru, cu Mircea Eliade, la Divinity School din Chicago. Din 1977 este profesor la Universitatea din Groningen (Olanda). În 1980 a obținut doctoratul în științe religioase (istorie și filozofie) la Sorbona, cu Eliade și M. Meslin. A publicat *Mircea Eliade* (Assisi, 1978) și o culegere de eseuri despre gnosticism, sub titlul *Iter in silvis* (Messina, 1981). Colaborează la cele mai importante reviste științifice europene."

INTRODUCERE

Această carte nu a fost scrisă numai pentru specialiști. Ambiția ei ar fi să îi poată interesa în mod egal atât pe specialiști, cât și pe profani. De aceea, fără să renunțăm deloc la rigoarea analizei, am încercat să nu naufragiem pe terenul stâncos al erudiției pure. Dar cu tot atâta grijă ne-am străduit să nu sfârșim în banalitate seacă și în palavre. Cititorul va judeca dacă, și în ce măsură, ne-am atins acest dublu scop. Autorii pot doar să-l asigure de râvna lor în acest sens.

Religia și puterea constituie un binom susceptibil să trezească o oarecare perplexitate, mai cu seamă în Italia, unde el a fost trăit, printr-o serie de circumstanțe istorice cunoscute tuturor, în optica părtinitoare și chiar extravagantă a raporturilor dintre Biserică și Stat, adică dintre două puteri juridice care se limitează și se condiționează succesiv. Dar sub (sau peste) nivelul juridic există un nivel cultural mai amplu, în care religia și puterea reprezintă două constante antropologice ale omului ca ființă socială și ca individualitate autonomă. Între cele două polarizări extreme, ale individualizării și socializării, cultura contemporană a identificat religia cu veriga subtilă de uniune care leagă aceste două realități. Totuși, astăzi, în fața unei puteri anonime și polivalente, care avansează insinuându-se pretutindeni și anulând autonomia și libertatea omului, s-ar zice că religia modifică și poate că, răsturnând, readuce la suprafață

ceea ce, conform tradiției, era funcția sa: adică reapare ca factor de eliberare, custode al acelei sfere de autonomie pe care Statul administrativ și birocratic tinde, din contra, să o anuleze. E tot mai clar, așa cum s-a scris, că „problema existenței individuale în societate este o problemă religioasă". Religia și puterea tind, în concluzie, să se despartă și să se contrapună nu numai în realitatea socială, ci și în conștiințe.

În carte, problema e tratată din trei puncte diferite de vedere, cu metodologii și instrumente diferite. În primul eseu, Gianpaolo Romanato analizează istoric relațiile tensionate ale Bisericii cu Statul laic apărut în urma Revoluției franceze. Refuzul laicității și al autonomiei Statului, constant la Biserica secolului al XIX-lea și, într-un anume fel, prezent încă sub magisteriul lui Pius XI, se termină abia cu Pius XII. Acceptarea laicității e însoțită de intuiția (a cărei dezvoltare o găsim în Conciliul Vatican II) că rolul catolicismului în lumea contemporană nu va pune doar o chestiune abstractă de raporturi între Stat și Biserică, ci va implica problema, mult mai subtilă, a raportului între societatea laică și societatea religioasă, ambele purtătoare de valori proprii care își găsesc reprezentarea nu întotdeauna în forme pacifice, iar uneori chiar în forme conflictuale, în conștiința oamenilor.

Eseul lui Mario G. Lombardo consideră religia deplasându-se în interiorul perspectivelor deschise de „științele umane" moderne sau „științele culturii" și dezvoltă consecințele postulatului implicit în acestea: pretenția de a organiza politic cultura, înțeleasă ca sferă a capacității expresive individuale și a comunicării sociale. De aceea el propune un examen critic al rolului ce tinde astăzi să le fie atribuit „specialiștilor sacrului".

Cel de-al treilea eseu, al lui Ioan Petru Culianu, examinează, din perspectiva istoriei comparate a religiilor, rolul socializant pe care l-au avut întotdeauna riturile religioase. Rol socializant, dar și rol compensatoriu, în sensul că ele au oferit frecvent o arie rituală a libertății, socialmente tolerabilă și satisfăcătoare individual, de câte ori puterea a manifestat tendința de a deveni absorbantă și prea invadatoare. În fața actualei

ocultări a sentimentului religios, consecință, nu în ultimul rând, a dezlănțuirii acelor instincte agresive pe care tocmai religiile știuseră să le țină în frâu și să le limiteze, care poate fi destinul societății noastre?

Cu această întrebare se încheie cartea. Se încheie într-o formă problematică și nu afirmativă. Problematică, de altfel, este și poziția autorilor celor trei eseuri, autori care, deși animați de sentimente comune, nu-și ascund diferențele reciproce; iar ele nu sunt, poate, numai de natură metodologică.

AUTORII

Partea întâi

BISERICA ȘI STATUL LAIC

Gianpaolo Romanato

Biserica este întotdeauna antagonista spirituală a unui Stat care tinde să devină *totul*.

Luigi Sturzo

1. PREMISELE

Statul american Virginia a fost cel care, în 1785, a decretat, pentru prima dată în epoca modernă, aconfesionalitatea statală și deplina libertate religioasă pentru toți cetățenii săi. În celebrul *Statut al libertăților religioase în Virginia*, datorat inteligenței limpezi a lui T. Jefferson, citim într-adevăr că „drepturile noastre civile nu depind de convingerile noastre religioase mai mult decât de opiniile noastre în domeniul fizicii sau geometriei"; de aceea „nimeni nu va fi constrâns să frecventeze sau să susțină vreo devoțiune religioasă anume, vreun loc sau preot, nu va fi silit, forțat, molestat, nu va suferi opresiuni nici corporale, nici asupra bunurilor sale și nu va îndura nici alte suferințe din cauza opiniilor sau a credințelor sale religioase; ci toți oamenii vor fi liberi să profeseze și să-și susțină prin discuții opiniile lor în materie de religie, iar aceasta nu va diminua, nu va face să crească și nici nu va influența în nici un chip prerogativele lor civile" (I, 263-4)[1].

Un atare principiu a devenit una dintre marile idei inspiratoare ale nou-născutei democrații americane. El a reprezentat de altfel premisa necesară în care își află originea, în materie de raporturi între Stat și Biserică, soluția separatistă adoptată de Constituția federală în 1791, cu primul din cele zece amendamente la această Constituție („Congresul nu va putea stabili o

[1] Numerele dintre paranteze trimit la indexul de publicații citate, de la sfârșitul eseului. Cifrele romane se referă la operă, cele arabe la pagină.

religie statală, nici nu va împiedica exercitarea liberă a unei religii“).

Fără îndoială, libertatea religioasă și separatismul (lipsa unei legislații specifice ecleziastice, indiferența statală în raport cu diferitele biserici, libertatea conștiinței și absoluta egalitate religioasă, libertatea fiecărei religii sau confesiuni de a se organiza și de a trăi conform normelor de drept comun) erau roade ale iluminismului. Dar erau și rodul amintirii triste și dureroase a intoleranței și a persecuțiilor religioase care-i determinaseră pe mulți coloniști să emigreze din Europa. Ideea care și-a croit drum în America a reprezentat, așa cum s-a observat în mod just, „mai curând decât un «drept inalienabil al omului», realizarea unei ipoteze de conviețuire religioasă și socială“ (VI, 67). Ea s-a născut din conștiința că, acolo unde coexistă religii și confesiuni diverse, cetățeanul și credinciosul nu se mai pot identifica decât cu riscul de a stârni un război al tuturor contra tuturor. Nu a fost nici viclenie, nici vreo stratagemă, a fost o soluție genială și curajoasă, cu ajutorul căreia Statul să se poată impune, rămânând străin de chestiunile religioase (dar absolut non-ostil lor), iar bisericile să poată progresa și să se poată realiza, fără să-și aroge privilegii diferite de cele ale libertății și respectului reciproc.

Se poate spune așadar că Statul laic își are sorgintea în America. Dar în vreme ce laicitatea fostelor colonii engleze este făcută din „bunăvoință și încredere“, cum scrie Francesco Ruffini, laicitatea spre care se îndreaptă, aproximativ în aceeași perioadă, Franța revoluționară, se hrănește „din aversiune surdă și neîncredere insurmontabilă“ (X, 232).

Incongruențele și excesele care caracterizează politica religioasă franceză în perioada crucială cuprinsă între începutul Revoluției (1789) și concordantul napoleonian (1801) derivă, în mare măsură, din faptul că opera revoluționară suferea în același timp efectul a două tradiții politice și culturale absolut distincte și greu de împăcat. Pe de o parte era o cultură, pe care o putem defini ca individualist-liberală, ce tindea către libertate religioasă deplină și către separatism. Urmele ei evidente le găsim în câteva

discursuri teoretic importante: art. 10 din *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului*, care ratifică libertatea conștiinței („nimeni nu trebuie să fie molestat pentru opiniile sale, chiar religioase“); art. 3 din *Constituția* de la 3 septembrie 1791, care stabilește libertatea cultului („Constituția garantează... libertatea fiecărui om... de a exercita cultul religios la care aderă“); *Constituția* din 22 august 1795, care se pronunță, în art. 354, pentru un regim net separatist („...nimeni nu poate fi împiedicat să exercite, conformându-se legilor, cultul pe care l-a ales. Nimeni nu poate fi silit să contribuie la cheltuielile unui cult. Republica nu întreține nici un cult“) (pentru textele complete cf. XIV, 119-147).

Pe de altă parte, și contemporan cu aceasta, acționa o tradiție statală și galicană, care tindea să implice Biserica în procesul revoluționar. Produsul acestei tradiții a fost *Constituția civilă a clerului*, din 12 iulie 1790 (pentru text cf. I, 272-284), cu încercarea ei de a crea o Biserică națională capabilă să readapteze societatea religioasă la modelul noii societăți civile care se crea.

În realitate, ambele tendințe păcătuiau prin aceea că erau abstracte și ireale. Liberalii păreau a nu-și da seama de inacceptabilitatea unui regim separatist pur și simplu, date fiind, pe de-o parte, strânsele legături dintre Biserică și vechiul regim, pe de alta, profundele rădăcini ale catolicismului în societatea franceză. În schimb, etatiștii sau galicanii pierdeau din vedere faptul că procesul revoluționar modificase profund raportul dintre societatea civilă și societatea religioasă, făcând inacceptabilă o reproducere mecanică a alianței tron-altar, într-un context în care, între altele, era în curs de dispariție primul dintre cei doi termeni.

Apărea astfel în Franța, în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, ca o consecință a laicizării Statului, o problemă care, sub anumite aspecte, nu este rezolvată nici până astăzi, și care a divizat sufletele și conștiințele într-un conflict aspru și uneori dramatic: dacă o considerăm din punct de vedere juridic-instituțional, este problema raportului dintre Biserică și Stat; dacă o considerăm într-o perspectivă socială mai amplă, este problema raportului dintre societatea laică și societatea religioasă; dacă, în

fine, o considerăm în relație cu cei care au trăit-o și au suportat-o, este problema raportului dintre conștiința religioasă și conștiința civilă, dintre credincios și cetățean. Poate să uimească faptul că în Europa a apărut ca o dramă ceea ce în America nu a creat nici o tulburare. Realitatea este nu numai că, așa cum s-a spus, laicitatea era necesară democrației americane pentru a putea supraviețui, ci că însăși conviețuirea socială în fostele colonii se întemeia pe o morală și pe valori religioase (și creștine) pe care nimeni nu le punea în discuție. Așa cum a observat Tocqueville, esențialul pentru societatea americană nu este să profeseze adevărata religie, ci să profeseze o religie. Aici este cu totul absent acel laicism militant și agresiv care apare în Europa tocmai o dată cu Revoluția franceză, acea animozitate secularizatoare care, după ce lovise formele exterioare și caduce ale religiei, a încercat să-i distrugă și esența și spiritul profund. În America laicitatea a rămas întotdeauna în mod esențial o metodă, n-a pretins niciodată să devină un scop, așa cum s-a întâmplat în Europa. De aici și deosebirea de judecată a Sfântului Scaun, care a tolerat experimentul american (nu fără perplexitate și precauții), dar s-a opus violent, după cum vom vedea, cursului evenimentelor din Europa. De aici și importanța majoră (și necesitatea de a-i acorda o mai mare atenție) a modelului francez în raport cu cel american.

2. ISTORIA

Revoluția franceză

Cine crede în legea heterogenezei scopurilor găsește în politica religioasă franceză din timpul Revoluției și al Imperiului napoleonian confirmări neprevăzute. Votând *Constituția civilă a clerului*, scopul Adunării Constituante nu era de a răsturna ceva – ea se mișca, în fond, conform vechii logici jurisdicționale (și galicane). Ea își aroga dreptul, obținut de la Statul absolut, de a legifera și *in sacris*. Ceea ce schimba radical termenii problemei era faptul că titularul unui asemenea drept nu mai era regele, depozitar al puterii prin drept divin, ci o adunare populară, depozitară a puterii prin voința națiunii.

Dar la început această diferență păru să le scape constituanților francezi care, de fapt, cu Constituția civilă, nu-și propuneau nimic altceva decât să reorganizeze Biserica Franței după noua ordine democratică: un episcop în fiecare departament, un paroh în fiecare district; principiul electoral extins nediferențiat asupra tuturor; confirmarea canonică (din partea celor aleși) a episcopului pentru paroh și a mitropolitului pentru episcop. Din această nouă organizare Papa era complet exclus, cu excepția unei simple notificări formale, la care erau obligați episcopii: „...noul episcop nu se va putea adresa pontifului pentru a obține vreo confirmare; dar îi va scrie, ca unui cap vizibil al Bisericii universale, drept mărturie a unității credinței și a comuniunii pe care trebuie să o aibă cu el“ (tit. II, art. 19).

Nici episcopatul, în marea majoritate galican, nu făcu obiecții de fond. El puse o singură problemă. Cine avea să legitimeze măsurile legislative? Episcopii erau de părere că numai un Con-

siliu național avea puterea s-o facă și cerură de aceea constituanților convocarea lui. Aceștia refuzară. Nu erau ei și numai ei reprezentanții legitimi ai națiunii, unicii interpreți ai absolutei și nelimitatei ei suveranități?

Autorizarea unui Consiliu, abilitat să legitimeze o lege a națiunii, ar fi fost o derogare inadmisibilă de la principiul care se voia afirmat. La refuzul Consiliului, episcopul de Aix, Boisgelin, răspunse că în acest caz numai Papa putea „baptiser la constitution civile"[1]. Deducție logică, impecabilă. Închizându-i-se gura Consiliului, cum a remarcat Salvatorelli (cf. XI, 11), i se deschidea gura Papei. Dar în acest mod intră în joc un factor pe care la început nu îl prevăzuse nimeni. Desigur, cea la care se apela aici nu era încă papalitatea infailibilă a Vaticanului I și totuși chiar evenimentele franceze, dincolo de intuițiile protagoniștilor, sunt cele care au început să îi creeze mitul și să îi crească autoritatea, punând-o în conflict cu autoritatea civilă.

În acest fel începe să se contureze acel conflict între sfera religioasă și sfera civilă – prima, incapabilă de a găsi un *modus vivendi* cu Statul laicizat; a doua, intolerantă cu tot ce i-ar putea depăși sau diminua puterea absolută –, conflict care va brăzda profund istoria următoarelor două secole.

Cum pontiful ezita să se pronunțe public, Adunarea forță evenimentele și impuse tuturor clericilor cu funcții publice (decretul din 27 noiembrie 1790) jurământul de fidelitate „către națiune, către rege și lege", așadar și către *Constituția civilă*. Este începutul schismei. Legii „nebotezate" îi jurară credință mai puțin de jumătate din parohi și numai șapte episcopi din 160. Câteva luni mai târziu sosi și condamnarea Romei (cu *Scrisorile papale* din 10 martie și din 13 aprilie 1791).

Divizarea religioasă a Franței, care cântări nu puțin în evenimentele revoluționare, se prelungi un întreg deceniu, cu conflicte, lupte și persecuții care din Paris ajunseră până în satele cele mai îndepărtate. În fapt, opoziția între o Biserică statală și o biserică privată (sau „romană") deveni, aproape în fiecare parohie, opoziția a doi sacerdoți: unul jurat (sau constituțional),

[1] În limba franceză în text: „boteza constituția civilă" (n. tr.).

considerat de Sfântul Scaun schismatic, și unul refractar, deci fidel Romei, persecutat de Stat, după o toleranță inițială. Dar în vreme ce Biserica statală se îmblânzi progresiv, îndreptându-se către o religiozitate conformistă și fără avânt, cea privată asistă la creșterea unui sentiment religios agresiv și de-a dreptul fanatic, deloc intimidat de dificultăți și de riscuri. Din contra, tocmai dificultățile, riscurile și persecuțiile au fost cele care au dat o nouă conștiință de sine catolicismului francez refractar, exaltat de exemplele unor preoți și episcopi care, deși bătrâni, slabi și bolnavi, înfruntau neînfricați exilul, deportarea și chiar ghilotina.

Deceniul revoluționar modifică profund chipul catolicismului transalpin. El ieși redus ca număr, dar cu o credință purificată și revigorată. Și, în plus, se obișnui să privească spre Scaunul de la Roma cu o încredere și un respect cu totul noi. După prăbușirea tuturor structurilor tradiționale ale Bisericii franceze, pontiful rămăsese de fapt unicul punct de referință sigur și definit. Revoluția distrusese toată osatura feudală a Statului, în care Biserica era o componentă esențială. În decurs de câteva luni, au fost suprimate dijmele, au fost confiscate și vândute toate bunurile ecleziastice, s-au suprimat ordinele monastice, în consecință au fost închise mânăstirile, iar clerul lor a dispărut. Clerul secular, după cum am văzut, fu reorganizat prin intermediul *Constituției civile*. În acest chip, dezrădăcinată din propriile sale tradiții, confruntată cu o putere statală care pentru prima dată îi arăta chipul aspru al unui dușman, constrânsă să se refugieze în clandestinitatea unui cult de-abia tolerat și nu rareori chiar persecutat, Biserica din Franța ieși din propria-i dezorientare strângând legăturile spirituale cu Roma și cufundându-se într-o credință pe care tocmai spolierile exterioare o făceau mai limpede și mai sigură. Iar Papa începu să devină simbolul și emblema acestei conștiințe de sine reînnoite.

Nu acestea erau, probabil, rezultatele pe care și le propuseseră forțele revoluționare sau acei episcopi galicani care, cu perfectă bună-credință, îi ceruseră Papei să boteze noile legi. Dar așa s-a întâmplat. Uneori logica evenimentelor e mai puternică decât intențiile celor care le-au pus în mișcare. De aceea am

menționat puțin mai sus legea heterogenezei scopurilor. Ceea ce pornise sub premise galicane sfârși prin a săpa tocmai groapa galicanismului, creând condițiile spirituale și culturale pentru afirmarea ultramontanismului, care se impune în timpul Restaurației și care este contrariul exact al galicanismului.

În raport cu problema care ne interesează, deceniul revoluționar lăsă o moștenire a cărei importanță ar fi greu de subapreciat. Trebuie să subliniem mai cu seamă două elemente ale acestei moșteniri: laicitatea Statului și dezrădăcinarea Bisericii.

Laicitatea Statului înseamnă sfârșitul Statului confesional de secol al XVIII-lea, deci sfârșitul acelei idei în baza căreia Statul e o realitate internă a ordinii creștine, aproape un moment al creștinătății. Se impune de acum înainte ideea iluministă că Statul e o entitate autonomă și independentă, având în sine însuși propria lui justificare și propria lui rațiune de a fi. Aceasta comportă dispariția identității dintre norma religioasă și norma civilă: cele două nu se vor mai putea nici înlocui, nici suprapune. Cu alte cuvinte, Statele încetează să mai fie interprete istorice ale creștinismului, și devin interprete a nimic altceva decât ale lor însele. Astfel puterea laică devine automat antagonista celei ecleziastice, nu numai prin rivalitatea, aproape fiziologică, care apare între puteri diferite și opuse, ci și pentru că puterea laică se descoperă curând purtătoare a propriilor ei valori și a unei morale proprii, heterogenă față de cele ecleziastice.

De aici, dezrădăcinarea Bisericii. Statul unifică și nivelează toți cetățenii în fața legii, suprimând „irevocabil – cum spune în exordiu Constituția din 3 septembrie 1791 – instituțiile care prejudiciază libertatea și egalitatea drepturilor". Biserica ajunge astfel să-și piardă toate privilegiile de care se bucura sub vechiul regim, încetând de a mai fi un „ordin" distinct și separat de restul națiunii. După cum s-a văzut, ea se bucura de însemnate rente funciare și imobiliare și de dreptul de încasare a dijmei (chiar dacă e dificil de calculat, cu oarecare precizie, la cât se ridica exact bogăția ecleziastică). Beneficia, între altele, de tribunale proprii („oficialități") și de o administrație autonomă; în special aceasta o caracteriza ca pe un „ordin" în sine însuși, în

raport cu restul națiunii. În plus, avea întreaga administrație a Statului civil, a asistenței și învățământului. Acum Revoluția anulează toate aceste privilegii dintr-o singură trăsătură de condei, folosind ca pârghie și diviziunea între înaltul cler (încorporat în ordinul nobiliar) și clerul inferior (care se identifica, dimpotrivă, cu starea a treia). Iată de ce Biserica, dezrădăcinată din tot ceea ce o caracteriza în vechea societate, este pusă dramatic în fața problemei de a-și regăsi, cum am spune astăzi, o identitate și un rol. Problemă agravată de riscul, evident deja în scindarea între clerul jurat și cel refractar, de a vedea episcopi și preoți reduși la statutul de funcționari statali, plătiți din bugetul public și supuși astfel disciplinei noului sistem.

Prinde contur în acest chip, puțin câte puțin, ideea unui concordat, singur instrument capabil de a pune puțină ordine în structura răvășită a Bisericii franceze. Dar cine este interlocutorul Papei? Evident, nu mai e „regele cel mai creștin", cu care s-a înțeles Leon X în 1516, și nici „națiunea catolică", căreia i s-a adresat Martin V în 1418. Și unul și cealaltă au fost izgonite de Revoluție. În locul lor există Statul modern laic, indiferent, agnostic, care se exprimă prin intermediul unui guvern. Tocmai cu „Guvernul francez" stipula Papa Pius VII concordatul, la 15 iulie 1801.

A fost primul concordat modern, nu numai prin natura sa juridică, de pact bilateral între două entități suverane, ci și pentru că, din punctul de vedere al Sfântului Scaun, acesta revela un conținut pur defensiv. Afirmația din preambul, conform căreia catolicismul „este religia majorității francezilor", e valabilă într-adevăr ca justificare a concordatului, dar e foarte departe de a restabili religia statală, atâta vreme cât la art. 17 este prevăzut în mod explicit cazul unui Prim Consul necatolic. Și, pe de altă parte, punctele principale ale documentului (cu excepția art. 13, prin care Sfântul Scaun se obligă să „nu-i prigonească" pe achizitorii de bunuri ecleziastice înstrăinate) serveau doar la fixarea modalității de restabilire a clerului și a ierarhiei episcopale pe solul francez – cu largi concesii către guvern, căruia îi revenea dreptul de a numi episcopii și arhiepiscopii (art. 4), aceștia

trebuind, la rândul lor, să presteze jurământul de „fidelitate și obediență" și obligându-se să denunțe orice s-ar putea întâmpla, în dioceze sau altundeva, „în prejudiciul Statului" (art. 6) (textul în I, 284-289).

Fără îndoială, concordatul respira un aer tardiv galican (așa cum impregnate de cel mai pur galicanism au fost *Articolele organice* pe care Napoleon i le adăugă unilateral), dar ceea ce supraviețuia în el era numai forma muribundă a galicanismului și sigur nu substanța, pe care același Napoleon se obligă să o îngroape, iscălind, cu o ușurință care e deja ea însăși un indiciu de schimbare a climatului, acel articol 3 care a contribuit fundamental la relansarea papalității.

O dată cu concordatul, se hotărâse de fapt anularea statutului Bisericii franceze, făcându-se *tabula rasa* din tot episcopatul vechi, atât refractar cât și constituțional, pentru a se proceda apoi la numiri noi. Și în vreme ce acestea erau rezervate, după cum s-a văzut, Primului Consul, eliminarea vechiului episcopat a fost cerută, tocmai în virtutea articolului 3, Papei. Nu ar fi inoportun să redăm exact această normă a concordatului. Formularea ei, piezișă și forțată, lasă să transpară totala încurcătură în care trebuie să se fi aflat plenipotențiarul pontifical, cardinalul Consalvi, conștient, evident, de însemnătatea revoluționară a măsurii legislative. „Sanctitatea Sa – se spune – va declara titularilor scaunelor episcopale franceze că are încredere că ei vor accepta, pentru binele păcii și unității, orice sacrificii, inclusiv pe acela de a renunța la scaunele lor. În cazul că, după o astfel de explicație, ei ar refuza să facă acest sacrificiu, pretins lor pentru binele Bisericii (refuz care S.S. are toată încrederea că nu se va produce), se va proceda la numirea titularilor pentru guvernarea diocezelor conform noii delimitări, după cum urmează" (și urma tocmai art. 4, care atribuia Primului Consul puterea de numire).

Este vorba despre o autentică revoluție ecleziastică; atât de inovatoare, încât s-a preferat să fie disimulată ca „exortație" ceea ce în fapt era o impunere, aruncându-se asupra episcopilor povara responsabilității unui eventual refuz. De fapt, în vechiul regim, Papa nici n-ar fi visat măcar să poată destitui, printr-un

act de autoritate, un întreg corp episcopal. Că noutatea era grea de consecințe, înțeleseră imediat episcopii, dintre care unii, mai cu seamă refractari și mai întăriți, și nu pe nedrept, de suferințele îndurate pentru fidelitatea lor față de Biserică, rezistaseră până la punctul de a provoca o schismă (acea „Petite Eglise", ale cărei urme rămaseră în Franța până la Conciliul Vatican II). Dar nu o înțelese Napoleon, demonstrând chiar prin aceasta că și cultura și spiritul galican apuseseră o dată cu vechiul regim.

Preocupările lui Napoleon nu erau religioase, ci doar politico-polițienești. Dorința lui stringentă era să pună Biserica sub controlul său, făcând-o un instrument de guvernare. „Astfel – observa Salvatorelli –, o dată cu politica ecleziastică a lui Napoleon își făcea intrarea triumfală ideea religiei bune pentru popor, a religiei – instrument de poliție: religia polițistă a ateismului politic. Aceasta reprezintă o noutate absolută" (XI, 23).

În vechiul regim, Biserica era de fapt una dintre componentele esențiale ale unui Stat care se recunoștea creștin. Ea era omogenă cu puterea politică, tot atât cât puterea politică era omogenă cu Biserica. Dimpotrivă, în statul modern – laic, secularizat, agnostic –, această omogenitate scade și Biserica e fie respinsă în mod fățiș (ca în faza crucială a terorii iacobine), fie degradată, redusă la un instrument politico-ideologic, un factor de control și domolire a maselor sociale tot mai tulburate, așa încât nu întâmplător Bonaparte va putea spune: „Prefecții mei, episcopii mei, jandarmii mei."

Ceea ce se schimbă, și se schimbă profund, este rolul social, public, al Bisericii. Și, în noua situație, devine centrală problema libertății ei, în fața pericolului prezent pentru cler încă de la concordatul napoleonian, de a fi absorbit de Stat și redus la un corp de funcționari publici, dar încă și mai mult în raport cu acea tendință mai generală, monopolizantă și centralizatoare, a Statului postnapoleonian de inspirație hegeliană, care ține să îi implice și să îi lege de el pe toți cetățenii.

Să ne gândim – ca să nu mai pomenim de altele – numai la funcția cu totul nouă pe care și-o asumă armata și școala.

Recrutarea în masă, decretată în Franța în 1793, a fost, de fapt, începutul unei revoluții care, în mod evident, nu avea să se limiteze numai la organizarea militară. Concepția că armata este patrimoniu național, că este de-a dreptul națiunea, era destinată să modifice radical raportul cetățeanului cu Statul. De acum încolo devine inevitabilă o uniune tot mai strânsă între aceste două elemente, care reprezintă polii extremi ai orânduirii sociale, cu o implicare a cetățeanului în destinele Statului, pe măsură ce sentimentul naționalist îi va oferi stimuli și motivații tot mai puternice.

Iar în acest cadru de centralizare statală intră și primele tentative de naționalizare și de control asupra școlii. În *l'ancien régime*[1], nimeni nu contesta Bisericii dreptul de a învăța și de a instrui. Acum însă acest drept este revendicat de Stat, conform principiului stabilit în *Declarația drepturilor omului*: ,,Instrucția este o necesitate comună și societatea o datorează în mod egal tuturor membrilor săi" (art. 22). De aceea Luigi Sturzo era îndreptățit să comenteze, în studiul său clasic despre *Biserică și Stat* (pe cât de lucid și instructiv, pe atât de puțin cunoscut și citit): ,,Statul, în *l'ancien régime*, se baza pe etica religiei creștine și pe dreptul canonic, conform confesiunii prevalente și oficiale. De aceea și școala era în orice sistem strict confesională. Concepția dreptului natural ca autonom, antecedent și independent de religia creștină a dat motiv separării culturale; democratizarea Statului laicizat a pus efectiv în practică această separare, o dată cu școala de Stat; autoritarismul napoleonian a adăugat la aceasta finalitatea *pentru Stat*. Biserica, sub Napoleon, a încercat colaborarea, într-o școală de Stat confesionalizată, colaborare care o aservea și care a continuat sub Restaurație. Din punct de vedere istoric, monopolul de Stat asupra învățământului este punctul de plecare al unei noi lupte între Biserică și Stat, pentru revendicarea libertății învățământului, luptă care mai durează și acum și al cărei sfârșit nu se întrevede încă" (XII, 74-75).

[1] În limba franceză în text: vechiul regim (n. tr.).

Noua situație provocă o profundă răsturnare în modul de a gândi și acționa al catolicilor. Cutremurul revoluționar și aventura napoleoniană reprezentară un *șoc* de pe urma căruia opinia publică catolică își reveni cu dificultate. Nu numai din cauza răvășirii teritoriale, care răsturnă structurile Bisericii peste tot unde ajunseseră armatele franceze (să ne gândim la ce a însemnat secularizarea ecleziastică în Imperiul germanic, sancționată în 1803, care aproape că arunca pe drumuri, de pe o zi pe alta, Biserica cea mai bogată a lumii creștine); nu numai din cauza răsturnării ierarhice, care priva o mare parte a diocezelor europene de episcopi și arhiepiscopi (tot în Germania – unde repercusiunile Revoluției asupra Bisericii au fost și mai violente și decisive decât în Franța –, în 1817 nu mai erau decât trei scaune episcopale reglementar ocupate); ci în primul rând prin răsturnarea ideilor, a obiceiurilor, a modului de a gândi și de a trăi atât al popoarelor europene, cât și al elitelor culturale.

Opinia publică de pe continent trebui să se adapteze la conviețuirea cu o mobilitate socială tot mai rapidă și mai largă, și cu o voință populară care tindea să se impună la toate nivelurile vieții publice, revendicând pentru sine însăși originea autorității. Revoluția, înțeleasă ca produs al voinței populare colective care se autoproclamase suverană, deveni adevărata forță tractoare a istoriei europene. Iar în dinamica socială – ca să preluăm încă o observație a lui Sturzo –, o dată doborâte rangurile, ghildele, statele, privilegiile și organismele particulare, „rămâneau numai indivizii față în față cu Statul. Lupta se polariza între cei doi termeni: individul, care, vrând să devină omnipotent, transformă libertatea în licență; Statul, care, trebuind să învingă dezagregarea individualistă, își transformă democrația în tiranie" (XII, 71).

Oricum însă, se născuse o nouă ordine socială. Iar Biserica și modul de gândire catolic trebuiau să țină cont de aceasta. Din păcate, relația primi încă de la început o tentă de neîncredere și ostilitate reciprocă. Dacă Revoluția se dovedise anticatolică, nici catolicismul nu întârzie să se arate ca o forță antirevoluționară.

Și fisura dintre cele două realități se lărgi necontenit, până deveni o fractură ireparabilă, între Biserică, pe de o parte, și ceea ce putem defini în general ca „modernitate", pe de altă parte. Atitudinea de teamă și repulsie, legată inițial de amintirea traumatizantă a evenimentelor franceze, deveni baza unei scheme interpretative și, mai general, a unui mod de raportare la realitatea contemporană care prevală până la pontificatul lui Pius IX și mai târziu.

Senzația, desigur nu total nejustificată, era că perioada revoluționară „ar fi deschis și în același timp ar fi dezvăluit o prăpastie în care putea să cadă întreaga societate" (VIII, 156). Ideea lui De Maistre despre Revoluție ca eveniment satanic, care trebuie atacat din rădăcină, distrus, opunându-i-se intangibilitatea principiului contrar, pătrunse adânc în cultura și sensibilitatea catolică a vremii.

Dar, o dată epuizat elanul liric și profetic al începuturilor, gândirea catolică tradițională și contrarevoluționară sfârși fatalmente redusă la un suport al forțelor fățiș reacționare, care manipulau Sfânta Alianță și politica Restaurației. Cu atât mai mult, cu cât pe aceste forțe se sprijineau, de fapt, cu rigiditatea lor, Sfântul Scaun și numeroși episcopi legați de legitimismul monarhiilor tradiționale. Eroarea, comentează Sturzo, fu aceea de „a confunda constituționalismul legitim și libertățile politice, acceptabile din punct de vedere moral, cu filozofiile naturaliste și revoluționare, din care derivau; ceea ce contribuia la crearea unei separări și mai profunde între Biserică și cei care aspirau la libertate și care, în calitate de liberali, treceau drept antireligioși și anticatolici, în vreme ce mulți dintre ei nu erau diferiți de reacționarii înșiși, unii sprijinindu-se pe Biserică pentru a-și face din ea un instrument de putere sau un mijloc de luptă" (XII, 92).

De altfel, era aproape inevitabil ca, în climatul înflăcărat al Restaurației, să se insinueze o concepție preponderent, ca să nu spunem exclusiv, instrumentală a religiei. Legătura între religie și politică, pe care Revoluția o tăiase, demobilizând Statul confesional de secol al XVIII-lea și substituindu-l cu Statul laic, nu

putea să fie reînnodată prin legăturile, adesea numai polițienești, dintre tron și altar. În spatele acestor uniuni era numai teama de nou, nostalgia unei ordini apuse, apărarea sterilă a unor interese personale și dinastice. Aceste alianțe priveau înapoi, nu înainte; erau spasmul ultim al unui sistem în agonie. Din păcate, ierarhiile ecleziastice continuau să arunce priviri nostalgice și pline de speranță către un atare sistem, încrezătoare într-o întoarcere improbabilă a trecutului, în loc să examineze în mod curajos viitorul.

Nici nu evaluau cu luciditatea necesară cât de echivocă și riscantă era tendința de a prezenta creștinismul drept custode al autorității civile sau ca jandarm al ordinii publice – tendință care apare încă din 1791 în *Charitas quae*, prima enciclică a Papei Pius VI explicit dedicată evenimentelor franceze. Papa scria în concluzia exortației sale: „Noi vă îndemnăm cu stăruință să vă amintiți cultul și credința părinților voștri și să le rămâneți fideli: căci religia este cel dintâi și cel mai mare dintre bunuri, pentru că această religie, care ne procură o eternă fericire în cer, este și pe pământ singurul mijloc de garanție pentru salvarea imperiilor și fericirea societății civile" (IV, 119). Într-o asemenea argumentație era implicită o idee profund reductivă și defensivă asupra religiei creștine, o idee care mai putea găsi partizani interesați între cei care se simțeau amenințați de prăbușirea vechii ordini, dar care cu siguranță nu era sortită să fondeze o apologetică de respirație largă. Ba chiar, amestecându-se cu o indiferență religioasă tot mai difuză, risca să întineze adeziunea la creștinism cu o notă de cinism, în care era deja implicită figura catolicului conservator și conformist, imagine ale cărei exemple frecvente și numeroase se regăsesc în continuare.

În orice caz, dincolo de erori și răstălmăciri, de înțeles și poate chiar inevitabile, gândirea catolică reacționă la indiferența, la lipsa de religiozitate, la excesele revoluționare și la deziluzia perioadei napoleoniene cu o viguroasă reinterpretare a istoriei creștine, care se sprijinea pe două premise: un hotărât sentiment antistatal și o exaltare reînnoită a funcției papalității. Erau două premise care se integrau reciproc și trimiteau una la alta. Anti-

statalismul trimitea, prin ricoșeu, la o încredere aproape mistică în funcția papalității, înțeleasă ca unică autoritate credibilă și cu temei în fața anarhiei care se extindea; și viceversa, papalitatea, prin simplul fapt că exista, determina fie sentimente de neîncredere în privința Statului, fie conștiința, uneori îngrijorătoare, a unei duble dependențe din partea catolicilor, adesea conflictuală, iar uneori de-a dreptul insuportabilă.

Totul se baza pe o concepție catastrofică a evenimentelor recente, pe ideea unui conflict ireparabil și decisiv între forțele binelui și cele ale răului, la capătul căruia se întrezărea posibilitatea unei nesperate și grandioase renașteri a creștinismului. Interpretul cel mai consecvent al acestei stări de spirit fu Joseph de Maistre (1753-1821), adevăratul teoretician al ultramontanismului cu scrierea sa *Du Pape*, în care întreaga istorie umană era considerată în lumina păcatului originar. În raport cu acel fapt, care l-a făcut pentru totdeauna pe om incapabil de autoguvernare, ideea suveranității populare eșuează, după De Maistre, și rămâne valid numai principiul autorității divin fondate, căreia suveranii nu-i sunt decât interpreți, iar pontiful roman custode suprem, supraordonat ca atare puterii temporale.

De aceea, judecata asupra realității înconjurătoare nu putea fi decât radical negativă. Și, într-adevăr, De Maistre scrie în 1819 într-o scrisoare: „Starea prezentă a Europei stârnește groaza, iar cea a Franței în special e de neconceput... Revoluția e pusă pe picioare, fără îndoială, și nu numai că e pusă pe picioare, dar merge, aleargă, se grăbește... E foarte probabil că francezii ne vor mai oferi o tragedie; dar, fie că acest spectacol va avea sau nu va avea loc, iată ce e sigur, dragul meu cavaler: spiritul religios, care nu s-a stins cu totul în Franța, va face un efort proporțional cu presiunea pe care o suportă... El va ridica munții, el va face miracole“ (cf. VIII, 157).

Încrederea mistică, de nezdruncinat, cu care De Maistre așteaptă această miraculoasă întoarcere a creștinismului în fruntea popoarelor și a națiunilor, se transformă totuși într-o inerție aproape fatalistă în fața evenimentelor care se precipită într-o cu totul altă direcție decât cea dorită. Cu opoziția sa radicală dintre

spiritul secolului și spiritul creștinismului, gândirea tradiționalistă și ultramontană închide drumul oricărei posibilități de mediere, accentuând acea izolare a Bisericii și a catolicilor care exista deja în fapt.

Ea a fost sursa profundă de inspirație a curentului „intransigent“ – curent care, începând din a doua jumătate a secolului, apăru net învingător în sânul lumii catolice –, care își puse adânc amprenta asupra gândirii, culturii, spiritului însuși al catolicismului. Catolicul intransigent este cel care resimte o adversitate incurabilă între persoana sa și lume, între el însuși și spiritul vremii. Iar această opoziție invincibilă va deveni motivul și suportul propriei sale identități. Identitatea sa se construiește tocmai plecând de la această ruptură. Papalitatea devenea simbolul, drapelul și emblema ei. Iată de unde izvorăsc ideea și necesitatea psihologică a apărării exagerate a acelui simbol exterior al puterii și al independenței Bisericii (cât se poate de fragil și de echivoc în sine), care era Statul pontifical. Contrar a ceea ce se credea în general, epoca de aur a papalității nu e atât Evul Mediu, ci, așa cum pe drept s-a remarcat, tocmai secolul al XIX-lea.

Care este procedeul mental prin care se ajunge la mitizarea papalității? Raționamentul evoluează în cercuri concentrice, conform schemei deduse din următorul citat al spaniolului Donoso Cortes (1809-1853), unul dintre cei mai înflăcărați gânditori ultramontani: „Istoria Europei este istoria civilizației; istoria civilizației este istoria creștinismului; istoria creștinismului este istoria Bisericii catolice; istoria Bisericii catolice este istoria pontificatului; istoria pontificatului, cu toate splendorile și minunățiile sale, este istoria oamenilor trimiși de Dumnezeu să rezolve, în ziua și la ceasul stabilit, marile probleme religioase și sociale, în folosul umanității și conform planurilor Providenței. Predestinatul, marele Pius IX, e unul dintre acești sfinți pontifi, unul dintre acești oameni nobili care dau o soluție pacifică tuturor marilor probleme acumulate în secole și lăsate epocii noastre de epocile trecute“ (cf. VIII, 172). Din afirmație în afirmație, siguranța catolicului intransigent dobândește o forță aproape fa-

natică, o neclintire care vede în repetatele dezmințiri ale istoriei noi motive de exaltare și nu rațiuni de îndoială și reflecție.

În societate modernă, el trăiește ca un străin și un pribeag, este convins că lumea laică este sortită unei disoluții catastrofale. Așa cum a observat pe bună dreptate Giovanni Miccoli (cf. VIII, 201), în această schemă interpretativă intransigentă intră, de fapt, și acele forțe catolico-liberale care ar fi fost totuși, subiectiv, înclinate spre o mai mare flexibilitate, spre o considerare mai puțin apocaliptică a evenimentelor postrevoluționare. Aduce mărturie asupra acestui fapt următoarea scrisoare din 1848 a lui Montalembert către Cesare Cantù: ,,Este necesar ca Biserica să-și păstreze toate forțele și independența pentru criza teribilă în care ne pregătim să intrăm. Societatea laică nu cuprinde, evident, în sine, nici un element de reconstrucție. Dacă Europei nu-i e scris să urmeze soarta Asiei Mici și a Africii de Nord, Biserica va trebui să fie cea care o va purifica și o va reconstrui ca în secolul al V-lea. Dar vai mie! Ca să vă mărturisesc pe de-a-ntregul ce gândesc, mă tem că barbarii din secolul al XIX-lea vor fi mult mai greu de disciplinat și organizat decât barbarii care au distrus lumea romană" (VIII, 195).

Ieșită din condeiul unui om ca Montalembert, expresia ,,barbarii secolului al XIX-lea" este cât se poate de elocventă, chiar și într-un moment de disconfort și deziluzie (suntem în plină criză din '48). Și ea confirmă că mentalitatea și schemele intransigente sunt pe cale de a se impune în toată lumea catolică, unificând-o și modelându-i în profunzime cultura. Iar cultura este cea pe care Donoso Cortes, cu limbajul său între profetic și halucinant, o definește într-o antiteză aproape sculpturală: ,,Destinul umanității e un mister profund, care a primit două explicații contrare: cea a catolicismului și cea a filozofiei. Ansamblul fiecăreia din aceste explicații constituie o «civilizație» completă. Între aceste două «civilizații» există o prăpastie insondabilă, un antagonism absolut... Eu cred că «civilizația» catolică conține binele neamestecat cu răul, și că «civilizația» filozofică conține răul neamestecat cu binele" (*ibid.*, 195).

Ceea ce frapează și uimește în gândirea catolică din acei ani este incapacitatea ei de a considera cu calm noua situație europeană, refuzul ei aprioric al ordinii sociale și politice în curs de construire. Pe baza unui deductivism abstract, Biserica (atât ca învățător cât și ca învățăcel) se consideră mai curând judecătorul sever al unei lumi în disoluție, de vreme ce nu mai poate fi arbitrul ei suprem. În acest chip, ea se sustrage și se înstrăinează de fluxul istoriei, cu consecințe care vor împovăra pentru multă vreme destinul catolicismului. Căci nu numai cultura catolică, retrăgându-se în ea însăși, va suferi un grav proces de sterilizare, dar chiar întreaga complexitate a lumii moderne va scăpa, pentru o lungă perioadă, analizei și evaluării corecte a catolicilor. Multe dintre rămânerile în urmă ale catolicismului trebuie puse pe seama „marelui refuz“ care s-a consumat în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Excepțiile

Firește că nu au lipsit nici poziții mai ductile, mai nuanțate. În uniformitatea crescândă a gândirii catolice, a cărei încrâncenare pe poziții de principiu trădează o neliniște mult mai mare decât siguranța pe care voia să o exprime, apărea figura sugestivă și genială a lui Lamennais (1782-1854). Evoluțiile, contradicțiile, drama intimă a acestui preot breton, pe cât de curajos pe atât de inconstant, au o profundă valoare exemplară. Împărțit între o nostalgie chinuitoare a celei mai îndepărtate tradiții catolice și fascinația subtilă a modernității, el deschise un drum oscilant și fluctuant, pe care îl străbătură în urma lui nu puțini catolici.

În 1821 scria într-o scrisoare adresată lui De Maistre: „Vă mărturisesc că vederea mea slabă nu reușește să întrezărească, în această lume care se dizolvă, germenele unei restaurații complete și durabile... Trebuie s-o spun? Mi se pare că totul se pregătește pentru marea și ultima catastrofă... Totuși, cu cât tenebrele vor deveni mai dense, cu atât mai multe raze va arunca

lumina adevărată în mijlocul lor... O, Doamne, spectacolul pe care îl avem în fața ochilor e mare!“ (VIII, 158).

Măreția acestui spectacol, dorința grabnică de a se implica în el, de a participa, determină cele trei faze succesive ale gândirii sale.

Într-o primă fază, derutat de scepticismul extins, el crezu că singura salvare ar fi într-o recuperare decisă a principiului autorității. Dar nu o autoritate oarecare, care ar fi doar o condiție a forței neîndreptățite, ci mai curând o putere monarhică derivată patern de la Dumnezeu și controlată permanent de acea instanță, mai înaltă și mai universală, care este papalitatea. Și întrucât monarhiile din timpul Restaurației îi înșelară așteptările, apărându-i drept ceea ce erau, niște instrumente ale unei politici reacționare și utilitare, Lamennais își mută atenția asupra papalității, atribuindu-i încet-încet un rol tot mai mare, până la a-și închipui o formă de teocrație după modelul clasicului exemplu definit de Bonifacius VIII în *Unam Sanctam*.

Dându-și seama de imposibilitatea practică a acestei soluții, el viră cu 180 de grade și o apucă pe alt drum, intrând în faza așa-zis „catolico-liberală“ a gândirii sale, consemnată la naștere, în 1830, de faimosul ziar *L'Avenir*. Convingându-se că Biserica ar fi putut supraviețui numai separând cauza ei proprie de cea a monarhiei, el vorbi despre o completă separare a Bisericii de Stat. Dar o Biserică lipsită de privilegii și de alianțele comode cu tronurile ar fi avut nevoie de un regim de completă libertate. Astfel, libertățile moderne, pe care la început Lamennais le considerase un produs diabolic, îi apărură într-o lumină total diferită de îndată ce își dădu seama că Biserica se putea servi de ele și le putea exploata. Și începu să vorbească despre libertatea tiparului, libertatea de asociere, libertatea învățământului, despre o lărgire a bazei electorale.

Era prima oară când catolicii judecau modernitatea pozitiv, chiar dacă în cheie instrumentală și cu ochii ațintiți către o restaurare creștină finală. Noutatea ar fi putut să fie plină de consecințe incalculabile. Dar Lamennais, în încercarea de a rupe cercul de bănuieli și opoziții de care se simțea înconjurat, făcu

o mișcare imprudentă și primejdioasă. Împreună cu Lacordaire și Montalembert, merse direct la Roma, pentru a-i cere, nimănui altuia decât Papei, girul noii sale poziții. Recursul la Papă era greșit, pentru că mortifica inițiativa individuală, confunda responsabilitățile și provoca precipitarea situației, încă în embrion, printr-o judecată prea prestigioasă ca să nu fie definitivă. Căci cei trei „pelerini" francezi primiră de la Roma cel mai rău răspuns: o condamnare globală și fără drept de apel nu numai a ideilor lor, ci a oricărui contact, cât de timid, cu modernitatea. Este faimoasa enciclică *Mirari vos*, din 1832, asupra căreia vom reveni în curând.

Lacordaire și Montalembert își plecară capul, așteptând timpuri mai bune. Lamennais însă urmă calea pe care o apucase, desprinzându-se de Biserică prin publicarea unei broșuri, *Les paroles d'un croyant*, pe care enciclica *Singulari nos* (1834) o condamnă sever, definind-o drept „mică în volum, dar destul de mare în corupție". El intră în a treia fază a gândirii sale, caracterizată de un radicalism politico-religios, în care un creștinism lipsit de supranatural și redus la un sentiment generic ar fi trebuit să slujească drept suport unui regim integral democratic, de la care el aștepta acele palingenezice virtuți ce lipsiseră monarhiei tradiționale și teocrației papale.

O figură foarte interesantă, după cum am spus, acest Lamennais. El fu printre primii care înțeleseră că Statul laic, modern, ar fi trebuit să impună catolicismului o mare reînnoire, nu numai tactică, ci și strategică. Că drumul ce trebuia ales era cel al unei utilizări curajoase a libertăților, imperios necesare pentru redimensionarea rolului public al Bisericii. Că tocmai pe terenul unei acceptări deschise a libertăților s-ar fi jucat viitorul creștinismului, chiar în raport cu acea indiferență religioasă difuză, pe care el o evalua cu o luciditate neobișnuită și cu o deosebită clarviziune; toate acestea, chiar dacă a păstrat întotdeauna în sine moștenirea unei puternice viziuni sacrale, aflată la originea erorilor și a eșecurilor sale. În fiecare fază a gândirii lui, a acționat speranța unei palingeneze universale pe care o aștepta, pe plan istorico-politic, când de la monarhi, când de la Papă, când de

la democrații, „cerând – conform observației ascuțite a lui Sturzo – ceea ce umanul, contingentul, istoricul nu puteau da“ (XII, 107). De aici eșecurile sale; dar tot de aici și originalitatea sa în panorama gândirii catolice a Restaurației, marcată de un sentiment general hotărât antipolitic și antistatal.

Acest sentiment îl regăsim și la Alessandro Manzoni; dar la Manzoni – observația este a lui Luigi Salvatorelli – el a rămas „într-o formă religioasă pură“ (XI, 41). Scriitorul lombard împărtășește angoasele și temerile răspândite între catolici. Dar pesimismul său nu e legat de evenimentele revoluționare, nici de sfârșitul Statului de secol al XVIII-lea, care garanta Bisericii o condiție privilegiată. Pesimismul său este unul absolut, în plan politic și istoric. Istoria e numai tărâmul nedreptăților și al inegalităților, locul eternei dialectici între oprimați și agresori, cum apare cu claritate în faimosul cor al lui Ermengarda, din actul IV din *Adelchi*. Același Adelchi, muribund, izbucnește în următoarea sentință deznădăjduită: „Nu-ți rămâne/ decât să faci nedreptatea sau să o înduri. Lumea e posedată de o forță feroce/ dreptate pretinde să fie numită:/ mâna însângerată a strămoșilor semănă nedreptatea;/ părinții o hrăniră cu sânge; iar acum pământul/ altă recoltă nu dă.“

Prin urmare, în universul lui Manzoni dreptul nu e decât travestirea forței, Statele nu sunt decât consacrarea violenței învingătorului, politica este numai arta înșelăciunii și a iluziei. S-ar zice că în exercitarea puterii înseși ar fi ceva demonic, așa încât am putea citi *I promessi sposi* aproape ca pe o mare metaforă a puterii. Renzo și Lucia nu sunt decât doi sărmani inocenți, a căror existență este profund tulburată de samavolnicia celor care știu și pot mai mult decât ei. Și este profund semnificativ, în ceea ce privește concepția morală manzoniană, că linia de demarcație între oprimați și opresori trece tocmai prin interiorul instituției ecleziastice. Don Abbondio, chiar și numai din mișelie, asuprește tot atât cât Don Rodrigo. Părintele provincial al capucinilor, acceptând să-l transfere pe Padre Cristoforo, devine și el complice la o nedreptate. Iar când Renzo izbucnește în imprecația sa: „În sfârșit, există dreptate pe lumea asta!“, autorul

comentează, cu cuvinte care sunt de un pesimism nemângâiat: „Într-atât de adevărat este că un om copleșit de durere nu mai știe ce spune."

Nu există deci putere bună. Spre deosebire de catolicii intransigenți, contemporanii săi, Manzoni nu scapă de această deziluzie totală refugiindu-se în organizația ecleziastică, sau în Biserica pământeană, sau în exaltarea liniștitoare a papalității, sau în mitizarea Statului Creștin. El scapă refugiindu-se în religiozitatea pură, într-o concepție morală foarte înaltă, care-i restituie totul lui Dumnezeu, nelăsându-i omului nimic altceva decât datoria mărturiei individuale. Orice miraj al justiției e expediat în lumea de dincolo. Să ne amintim discuția dintre cardinalul Federigo și Don Abbondio, mai ales aceste cuvinte ale cardinalului: „Oare nu știți că a suferi pentru dreptate este victoria noastră? Și dacă nu știți asta, atunci ce predicați? În ce sunteți maestru? Care este *vestea cea bună* pe care o anunțați celor sărmani? Cine vă cere să învingeți forța prin forță? Cu siguranță, nu veți fi întrebat, într-o zi, dacă ați știut să-i faceți pe cei puternici să stea la datorie; pentru că nu v-a fost dată nici această misiune, nici mijlocul de a o îndeplini. Dar veți fi întrebat dacă ați folosit mijloacele pe care le aveați la îndemână pentru a face ceea ce vă fusese prescris, chiar atunci când ei ar fi avut cutezanța să v-o interzică."

Manzoni aparține tagmei moraliștilor, nu celei a organizatorilor. Înțelegând creștinismul ca pe o formă interioară, în termeni morali mai curând decât de aliniere, el rămase un izolat, lipsit de imitatori și fără succesori. Într-adevăr, răspunsul pe care catolicismul se pregătea să-l dea descreștinării Statului nu era un răspuns moral, ci unul organizatoric și politic.

Mai există un autor, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, care exprimă o poziție absolut autonomă și originală: Antonio Rosmini (1797-1855). Din producția sa fără sfârșit, merită să examinăm mai ales o operă, pe care a scris-o în 1832, aproape dintr-o revărsare lăuntrică, și pe care a publicat-o abia cu șaisprezece ani mai târziu: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa (Despre cele cinci răni ale Sfintei Biserici)*. Pusă la index în

1849, ea a fost redescoperită în anii mai recenți, iar astăzi e considerată un text anticipativ și aproape profetic al ecleziologiei Vaticanului II.

Rosmini se formează într-un mediu tipic ultramontan. Este, împreună cu De Maistre, între animatorii Prieteniilor Catolice (*Amicizie Cattoliche*) (în 1817): o asociație născută pentru a combate ideile iluministe și pentru a difuza, prin intermediul „bunului tipar", sănătoasa cultură catolică, practic, primul germene al asociaționismului catolic intransigent, care va prinde rădăcini în a doua jumătate a secolului. Dar Rosmini simte cu o intensitate cu totul particulară problema Bisericii. Și o simte într-o dimensiune mistică, care nu are corespondent printre contemporani.

La fel ca Lamennais, și Rosmini pleacă de la observarea necredinței crescânde; la fel ca De Maistre, consideră primejdios principiul revoluționar, dar toate acestea îl determină să reflecteze asupra Bisericii, asupra condiției sale de aservire față de puterea politică ce o împiedică să-și desfășoare misiunea la care este chemată. Examinând lucrurile *ab intra* mai curând decât *ad extra*, el sfârșește detașându-se de gândirea contrarevoluționară, propunând nu o reînnoire a alianței Bisericii cu puterea politică, ci o netă separare a celor două realități. Și, reflectând la întreaga istorie ecleziastică, e îndemnat să conchidă că tocmai alianța cu Statul – care sfârșește întotdeauna prin a deveni o aservire – este cauza crizei Bisericii și a neîmplinirilor sale.

Itinerariul rosminian este cât se poate de original, aș îndrăzni să spun chiar prea original pentru epoca sa, așa încât numai astăzi suntem în măsură să-i surprindem toate potențialitățile. Dacă citim bine cartea sa, surprindem deja ideea Bisericii ca popor al lui Dumnezeu, ca ferment de eliberare în mijlocul popoarelor, ca „expertă în umanitate", după formularea lui Paul VI. Practic, el răstuma optica curentă, ajungând să propună un raport cu Statul de tip radical separatist.

Alianța cu puterea compromite, de fapt, credibilitatea spiritualului și provoacă aproape în mod fatal o dublă rebeliune: contra Statului și contra Bisericii. În schimb, un regim întrucâtva

separatist ar permite unei Biserici în sfârșit libere să-și recupereze pe deplin funcția magisterială[1] asupra popoarelor și a conștiințelor, funcție care îi este proprie. Această reflecție asupra naturii intime a Bisericii – înțeleasă nu ca o conducătoare a popoarelor, ci ca o îndrumătoare a conștiințelor – este cea care îl conduce pe moderatul și ultramontanul Rosmini la îndepărtarea de politica reacționară și neliberală la care ajungea, dimpotrivă, inevitabil, gândirea catolică revoluționară, legată de o concepție a Bisericii încă prea juridică și prea puțin mistică.

Rosmini scrie: „Îndrăznesc să spun că zăpăceala din întreaga Europă este ireparabilă, de aceea nu va exista decât un singur mijloc de a scăpa de ea, acela de a reașeza Biserica lui Dumnezeu în deplina sa libertate, și folosind în raport cu ea toată supunerea și dreptatea. Dar acest mijloc e încă singurul care nu se vede, e singurul care, din nenorocire, este refuzat. Se încearcă totul, se întrebuințează toate mijloacele, armatele și cele mai prudente negocieri; dar toate aceste mijloace se aseamănă cu acele ultime îngrijiri care, cu cea mai mare solicitudine și vigilență, se acordă unui muribund, și care obțin mult, dacă reușesc să-i prelungească, preț de câteva clipe, suferințele mortale. Lipsește oare inteligența? Nu, lipsește credința: lipsește iubirea suficientă a dreptății. Nu se crede că Providența ar avea o decizie precisă în conducerea evenimentelor; nu se crede că Biserica are o misiune, care trebuie cu orice preț îndeplinită: omul se convinge că se poate descurca fără ea; astfel necredința înlătură apoi și inteligența, adică face ininteligibil sacrul strigăt universal al popoarelor creștine, acela de LIBERTATE: popoarele acelea spun că se revoltă pentru o cauză neadevărată, mințindu-se pe ele însele, chiar dacă ele au o cunoștință profundă a cauzei adevărate pentru care se revoltă și le lipsește puterea de-a o exprima. Vai! Să se afle că, fiind în mod esențial liberi, creștinii nu pot fi de folos omului, în care nu-l văd pe Dumnezeu, nu-i pot fi de folos decât cu o condiție: să învețe din autoritatea morală a Bisericii legea evanghelică a umilinței și a blândeții, lege pe care Biserica, sclavă și disprețuită, nu mai e

[1] De autoritate spirituală absolută (n. tr.).

aptă să i-o transmită. O, dacă aceste adevăruri ar fi înțelese! Poate că ar mai fi timp!“ (IX, 315-316).

Trecând cu vederea ceea ce e, poate, naiv în raționamentul său, rămâne intuiția fundamentală că numai o Biserică liberă își poate exercita funcția magisterială. Dar pornind de la această intuiție ecleziologică, Rosmini redimensionează amplu și mitul Evului Mediu, pe cale de elaborare în sânul romantismului catolic. De ce? Fiindcă tocmai Evul Mediu este epoca ce a creat condițiile aservirii Bisericii de către puterea politică. Responsabil de vicierea care derivă din aceasta este feudalismul, instituție principală a Evului Mediu, „sursa – ca să-l cităm pe Rosmini – unică sau cu siguranță cea mai importantă a tuturor relelor“ (*ibid.*, 318). Căci din ea s-au tras cele cinci plăgi care chinuiesc Biserica: fiind „un sistem mixt de dominație profană și barbară, și totodată de sclavie și vasalitate la principii temporali“, feudalismul a despărțit clerul de popor (prima plagă); a separat înaltul cler de cel mărunt, exilându-l pe cel din urmă în ignoranță (a doua plagă); a introdus conflicte de interese și de putere în episcopat, dezbinându-i pe episcopi (a treia plagă); a creat condițiile pentru ca Biserica să cedeze puterii laice numirea episcopilor (a patra plagă) și pentru ca bunurile ecleziastice, devenite patrimoniu al Statului, să-și piardă rostul lor originar public și caritabil (a cincea plagă). De aceea, conchide filozoful din Rovereto, „feudalismul sfârși prin a anula libertatea Bisericii înseși, și de aici se traseră toate relele ei“ (*ibid.*, 318).

Existau unii care, ca și Buonaiuti, au judecat negativ această operă a lui Rosmini, socotind-o o propunere de reformă nepotrivită și evazivă în raport cu necesitățile reale ale momentului. Lucrul este adevărat numai în parte. În realitate, Rosmini, considerând Evul Mediu ca origine a decadenței Bisericii, sfârșește prin a refuza acel mit al creștinătății ca unitate organică a sacrului cu profanul, a politicului cu religiosul – pe care îl întemeiase și îl construise tocmai epoca medievală. El găsea modelul normativ în primele secole creștine, când Biserica nu era încă o forță politică, ci doar o forță religioasă, care își exercita indirect

influența asupra societății, fără să pretindă creștinizarea instituțiilor sau traducerea normei morale în normă civilă ori politică.

De aceea el ajungea, poate fără să vrea, la a răsturna tendința prevalentă în Restaurație, indicând Bisericii calea purificării spirituale, și nu pe cea a alianțelor lărgite și amplificate, sau a compromisurilor cu puterea. Dacă linia rosminiană s-ar fi impus, Biserica ar fi luat, în raport cu Statul, o atitudine total diferită de cea pe care a adoptat-o. Nu întâmplător, pe alocuri în cărticica sa apar aprecieri ferm pozitive ale libertății de care se bucură Biserica în regimul separatist al confederației nord-americane. Dar, lovită de condamnarea din 1849, intuiția sa fu sortită să rămână definitiv minoritară și neinfluentă, exilată într-o marginalitate aproape subterană, de unde îi va trebui mai bine de un secol ca să iasă la lumină.

Poziția Papilor

Am văzut până acum unele atitudini ale intelectualității catolice a epocii. Dar care a fost reacția Sfântului Scaun la noua ordine internațională postrevoluționară? Examinând documentele și luările de poziție oficiale[1], ceea ce trezește uimire este slăbiciunea intelectuală a Sfântului Scaun în raport cu o criză care prezenta caracteristicile unei autentice morți a civilizației. Un învățat din tabăra laicilor, așa cum era Carlo Falconi, a scris că „în tot timpul celor cincizeci de ani care au precedat Revoluția franceză, Papii fie nu au știut, fie nu au vrut să diagnosticheze criza în mers, răpindu-și astfel posibilitatea de a face orice supoziții, chiar și numai aproximative, asupra consecințelor ei și a modului de reacție adecvat“ (VII, 39). E greu să-l contrazici, când el adaugă că „dacă am fi fost constrânși să reconstruim istoria civilă a lumii, sau chiar numai a Europei, pornind doar de la enciclicele epocii, nu s-ar fi obținut nici măcar trăsăturile esențiale ale profilului ei“ (*ibid.*, 40).

[1] Pe acestea (mai cu seamă pe enciclice) se va baza de acum înainte discursul nostru.

Și totuși acești pontifi, adesea slabi și tăcuți, iar uneori inadecvați, s-ar zice, în raport cu o datorie istorică indubitabil imensă, sunt cei pe care s-a fondat viguroasa renaștere a papalității, la care ne-am referit deja, și care va culmina în Conciliul Vatican I. Semn că, independent de persoane (sau poate grație lor?), papalitatea este instituția care a interpretat, mai mult și mai bine decât oricare alta, conștiința profundă a catolicilor, într-unul din cele mai delicate momente de trecere din bimilenara istorie creștină. De altfel, rătăcirea – dacă se poate vorbi de rătăcire – a fost de natură exclusiv intelectuală, în vreme ce, din punct de vedere moral și religios (și la acest nivel se situează renașterea papalității), pontifii care s-au succedat începând de la Pius VI (1775-1799) au fost perfect la înălțimea misiunii lor. Un intelectual care nu poate fi cu siguranță suspectat de înclinații clericale, Julien Benda, a scris că atitudinea lui Pius VII (1800-1823) față de Napoleon reprezintă un exemplu nepieritor de salvgardare a „conștiinței umane“, într-un moment în care „întregul univers îngenunchează în fața celui nedrept, devenit stăpân al lumii“ (*La trahison des clercs*, tr. it., Einaudi, 1976, p. 55). Dar să mergem mai în detaliu.

„Dacă dojenile și sfaturile Noastre ar fi fost ascultate, n-ar trebui să Ne jeluim acum din pricina înaintării acestei vaste conspirații uneltite împotriva regilor și a imperiilor.“ Sunt cuvintele lui Pius VI, dintr-o alocuțiune către cardinali, din 17 iunie 1794, în care comenta procesul lui Ludovic al XVI-lea, „condamnat la pedeapsa capitală de o conjurație nelegiuită“, și ghilotinat la 21 ianuarie în acel an. Papa își continua analiza cu cuvinte pe care merită să le cităm, pentru că reprezintă judecata în spatele căreia se va retrage Sfântul Scaun multă vreme, în timpul și după evenimentele din Franța: „Vă amintim în puține cuvinte dispozițiile și motivele acestei sentințe; Convenția nu avea nici dreptul, nici autoritatea de a o pronunța. Într-adevăr, după ce a abolit monarhia, primul guvern a dat puterea publică poporului, care nu acționează nici conform rațiunii, nici după vreun sfat, și care nu-și formează idei juste în nici o privință, apreciază puține lucruri după adevăr, și judecă multe după o

părere; care e mereu schimbător, ușor de înșelat, atras de toate excesele, ingrat, arogant, crud; care se bucură de măcel și de vărsarea sângelui uman, și căruia îi place să contemple angoasele care preced suflarea de pe urmă, așa cum anticii mergeau să privească gladiatorii expirând în amfiteatre" (II, 18).

Sumbrul pesimism în privința condiției umane care stă în spatele acestei judecăți este adevărata discriminare între creștinism și Revoluție, între concepția catolică asupra vieții și concepția care s-a propagat în Europa, ca o consecință a răspândirii ideilor iluministe. Sunt două *Weltanschauungen* care se ciocnesc și se confruntă, două viziuni globale care se înfruntă într-o diversitate radicală. Dar în vreme ce gândirea catolică contrarevoluționară (să ne gândim la De Maistre și Donos Cortes) a elaborat un mod propriu de reflecție critică, documentele pontificale nu depășesc reluarea unui mod de gândire tradițional. Și, în lipsa unei aprofundări a pozițiilor adverse, predomină o interpretare moralistă, care ar vrea să exprime orice prin prisma urii împotriva religiei, a corupției moravurilor și a complotului contra autorității legitime. Căci Pius VI spune în documentul abia citat: „După succesiunea neîntreruptă de nelegiuiri care și-a avut originea în Franța, cine se va mai îndoi de adevărul că primele urzeli ale acestor comploturi, care tulbură și răvășesc întreaga Europă, trebuie puse pe seama urii împotriva religiei?" (*idem*, 23).

Ură împotriva religiei. Dar ură și față de autoritatea politică legitimă, față de monarhiile tradiționale. Pentru o bună jumătate de secol, binomul va fi de nescindat. „Drepturile Principatului" vor fi și drepturile Bisericii, și viceversa, complotul contra Bisericii va fi totuna cu complotul contra principilor. Dar o atare poziție, care se rezolva de fapt într-o atitudine legitimistă, era mai cu seamă nostalgie a ordinii tradiționale prerevoluționare, identificabilă nu în persoane sau instituții specifice, cât mai curând într-o structură mai generală a societății și, în definitiv, a vieții înseși. Era acea structură căreia îi adusese elogii Clement XIV (1769-1774) în enciclica sa programatică, *Inscrutabili Divinae*: „...nu sunt legi acolo – citim în enciclică – care să

stabilească, atât de perfect ca adevărata religie, dreptul națiunii și al societății. Așa încât niciodată Doctrina lui Isus Cristos nu a fost atacată fără să fie tulburată liniștea popoarelor, fără să fie alterată supunerea datorată Suveranilor și fără a se răspândi pretutindeni doliu și confuzie. Între drepturile Majestății divine și cele ale Principilor pământeni există o asemenea uniune încât, atunci când sunt urmate legile Creștinismului, Suveranii sunt ascultați fără rezervă, puterea lor e respectată și persoana lor e iubită. În consecința acestui fapt vă îndemnăm, o, Venerabili Frați, pe cât e posibil, să inculcați în spiritul popoarelor care vă sunt încredințate ascultarea și supunerea față de Suverani, pentru că, între Poruncile lui Dumnezeu, aceasta e mai cu seamă importantă pentru menținerea ordinii și păcii. Regii nu au fost înălțați în locul eminent pe care îl ocupă decât pentru a veghea la sănătatea și siguranța publică și pentru a-i menține pe oameni în limitele înțelepciunii și echității. Ei sunt Preoți însărcinați să aplice justiția... De altfel, sunt cei mai iubiți fii ai Bisericii și protectorii ei; lor le revine sarcina să îi mențină drepturile și să îi apere interesele“ (IV, 86).

Acest tip de societate este cel de care Biserica rămâne nostalgic legată. S-ar spune că n-au trecut cincizeci de ani și vijelia revoluționară când citim pasajul următor din enciclica *Quod hoc ineunte* (1824) a lui Leon XII (1823-1829), care proclamă Jubileul pentru anul următor cu expresii ce par luate cuvânt cu cuvânt din Clement XIV: „Dar nu Ne îndoim că preaiubiții Noștri Fii întru Cristos, Principii Catolici, vor vrea să Ne secondeze, în circumstanțe atât de importante, cu autoritatea lor suverană... Ei știu bine ce conspirație formidabilă s-a format pretutindeni pentru a desființa cele mai sacre drepturi ale Bisericii și ale Principatului... Cu umile și neîntrerupte rugăciuni trebuie implorat ajutorul divinei omnipotențe, pentru ca Dumnezeu, în mila Sa, să perfecționeze opera pe care a început-o, fiindcă perfida ticăloșie a nelegiuiților continuă să se strecoare, mai ucigătoare decât cancerul. De fapt, decretând celebrarea Jubileului, Noi am avut în minte în special acest scop preasfânt... De aceea Principii Catolici să colaboreze și ei la acest scop...“

(IV, 165). Nostalgia societății tradiționale se rezolvă în refuzul net al laicității Statului, al autonomiei sale în raport cu Biserica.

Laicitatea Statului înseamnă și liberalism. A o refuza pe prima însemna a-l refuza pe al doilea. Enciclica *Mirari vos* a lui Gregorius XVI (1831-1846), care condamnă în egală măsură cele două realități, este cea care exprimă cel mai bine și complet poziția Sfântului Scaun în fața lumii contemporane. Este, fără îndoială, documentul pontifical cel mai semnificativ din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ea exprimă cu o maximă vigoare și cu o neobișnuită eficiență ceea ce a fost teza fundamentală a Bisericii în raport cu cultura și civilizația modernă. În timpul pontificatului următor, al lui Pius IX, se va face de fapt distincția între teză și ipoteză: *teza* exprimând poziția doctrinală și ideologică în toată puritatea sa; *ipoteza* reprezentând, în schimb, acea posibilitate de acomodare practică și de compromis, care poate fi sugerată sau impusă de circumstanțe. *Mirari vos* este tocmai teza, de care, fundamental, nu se va îndepărta nici Pius IX. Abia cu Leon XIII, în ultimii douăzeci de ani ai secolului, se va petrece o sensibilă schimbare de direcție.

Gregorius XVI începe cu denunțarea, devenită acum aproape rituală, a „perversei conspirații a nelegiuiților", și continuă schițând un tablou extrem de sumbru al situației morale și religioase a scoietății: „...arogantă exultă necinstea, insolentă știința, licențioasă nerușinarea. E disprețuită sanctitatea lucrurilor sacre... Se răstălmăcește și se pervertește doctrina sănătoasă și erori de tot felul se răspândesc cu îndrăzneală... Se atacă autoritatea divină a Bisericii... Academiile și Școlile răsună oribil de noutatea monstruoasă a opiniilor... A luat proporții uriașe devastarea deplorabilă a Religiei și pervertirea funestă a moravurilor. Lepădând în acest fel frâul Sfintei Religii... se vede sporind tulburarea ordinii publice, decadența Principatelor și ruina oricărei puteri legitime."

Chiar și numai limbajul acestei enciclice, de o violență aproape apocaliptică, era destinat să facă școală. Dar mai cu seamă era destinată să facă școală prezentarea Bisericii ca o realitate perfectă și de nereformat, cu atât mai perfectă și impli-

nită cu cât societatea apare, dimpotrivă, într-un stadiu de anarhie și de disoluție. Se poate afirma fără greș că tocmai procesele de laicizare și descompunere în sens pluralist a Statului și a societății secolului al XIX-lea au fost cele care au accelerat atât tendința unitară și centralizatoare a Bisericii, cât și (consecință defel negativă) autocunoașterea sa religioasă. Într-adevăr, Papa scrie că „Biserica universală primește o lovitură de la orice noutate, și că... din lucrurile care au fost definite reglementar, nici unul nu trebuie să scadă, nici unul nu trebuie să se schimbe, nimic să nu se adauge, ci trebuie vegheat să rămână întocmai, neprihănite, în cuvinte și în sensuri." Afirmă apoi primatul doctrinal și jurisdicțional al Papei, obligația episcopilor de a fi uniți în jurul Scaunului apostolic și subordonarea sacerdoților față de episcopi, cu o forță și o claritate care, probabil, n-ar fi fost posibile în secolul al XVIII-lea. Din condamnarea indiferentismului, „acea opinie perversă... că în orice profesiune de credință se poate urmări mântuirea eternă a sufletului, dacă moravurile se conformează normei dreptății și onestității", derivă accentele cele mai hotărât antiliberale din *Mirari vos*: condamnarea libertății de conștiință, definită ca „eroarea cea mai veninoasă", și a libertății presei, „niciodată suficient execrată și urâtă".

Pornind de la aceste premise, conținutul politic al documentului nu putea decât să se acorde cu spiritul din *l'ancien régime*: pentru că se răspândesc „anumite doctrine, care tind să zdruncine fidelitatea și supunerea datorate Principilor... Toate reflectă faptul că, potrivit părerii Apostolului, nu există putere decât de la Dumnezeu, și că toate câte sunt au fost rânduite de Dumnezeu. De aceea, cel care se împotrivește puterii se împotrivește și poruncii dumnezeiești, iar cei care se împotrivesc își atrag prin aceasta ei înșiși condamnarea. Iată de ce și dreptul divin și cel uman strigă contra celor care, cu cele mai infame uneltiri și cu mașinațiuni de trădare și de răzvrătire, se străduiesc din răsputeri să nu-și țină cuvântul față de Principi și să-i arunce de-a dreptul de pe tron."

Urmează apoi, ca o concluzie, condamnarea categorică a tezei separatiste în raporturile Biserică-Stat, adresată cât se poate

de direct lui Lamennais: „Nu putem prevesti consecințe mai îmbucurătoare pentru Religie și Principat nici din făgăduințele celor care ar vrea să vadă despărțită Biserica de Coroană și trunchiată concordia mutuală a Autorității cu Sacerdoțiul. De aceea e foarte clar că de amatorii unei libertăți atât de nerușinate are a se teme acea concordie, care a fost întotdeauna propice și avantajoasă cârmuirii sacre și celei civile“ (textul complet al enciclicei în IV, 186-197).

Gregorius XVI a intrat în istorie ca cel mai reacționar Papă din secolul al XIX-lea. Istoriografia catolică cea mai perspicace nici măcar nu încearcă să-l mai apere (a se citi în această privință judecata senină, dar extrem de severă, a istoricului iezuit Giacomo Martina, profesor la Universitatea Gregoriană, în *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Morcelliana, 1978, pp. 160-161). Dar e corect să-l numim reacționar? Se „reacționează“ la ceea ce a fost acceptat sau la ceva de care, în orice caz, ești conștient. De Maistre și Donoso Cortes sunt tocmai figuri tipice de reacționari, în măsura în care „reacționează“ la o ordine pe care o cunosc și de care sunt absolut conștienți (și pentru care au avut ambii, în tinerețe, puternice simpatii). Dimpotrivă, Papa Gregorius pare să ignore urgența noilor probleme și repropune, ca atare, ordinea settecentescă a Statului confesional, relansează idealul concordiei și identității între organizarea civilă și organizarea religioasă, ca și cum în istoria europeană n-ar fi apărut deja noua figură a Statului laic. Mai mult decât despre un reacționar, ar trebui să se vorbească de el ca despre un premodern. El nu a „reacționat“, ci a „ignorat“. Și această ignoranță a sa este cu atât mai incomprehensibilă (aș zice vinovată) dacă ne gândim că din lumea catolică s-au înălțat, după cum s-a văzut, cereri de înnoire tot mai presante și îngrijorate.

Conștiința schimbărilor intervenite, foarte puternică în rândul intelectualității catolice (să ne gândim la Lamennais și Rosmini), pare să nu atingă câtuși de puțin autoritatea romană. Nu o convinge să se răzgândească nici faptul că cererea de libertate politică și de desființare a Statului confesional, care își discriminează propriii cetățeni din cauza convingerilor lor religioase, e

clamată sus și tare de catolici în țările în care aceștia sunt o minoritate persecutată și discriminată. Legea emancipării catolicilor englezi, care le restituia deplinătatea drepturilor civile și politice, a fost aprobată de fapt în 1829, cu trei ani înainte de *Mirari vos*, și ca efect al presiunii exercitate de mișcarea populară inițiată de Daniel O'Connell. Și din 1831 datează constituția Belgiei, despărțită cu un an înainte de Olanda, care se inspira din principii separatiste similare celor americane, acceptate cu calm de episcopatul local.

Girul tacit acordat de Papă conduitei catolicilor belgieni demonstrează că în fond teza – preluând clasica distincție, menționată deja, dintre teză și ipoteză – era mai puțin rigidă decât poate părea. Totuși, duritatea cu care aceasta fu formulată, deși accepta derogări ample, îi bloca pe catolici în contemplarea idealului, abstract și de nepropus de acum încolo, al Statului creștin, întârziind cu multe decenii acea apreciere a Statului modern care a permis pe urmă, în secolul nostru, noi și diverse forme de prezență. E cât se poate de adevărat comentariul lui Sturzo: „Evenimentele duceau către mișcarea liberală; catolicii erau interesați de ea și le era imposibil să abandoneze problemele libertății religioase, scolastice, politice și sociale în mâinile unor inamici ai Bisericii și să rămână neclintiți în apărarea autorității" (XII, 108).

Din păcate, teza din *Mirari vos*, după ce a fost efemera iluzie neoghelfă a unui Papă liberal, a rămas neschimbată în substanță și în timpul pontificatului extrem de lung al lui Pius XI (1846-1878). Unica incidență politică din enciclica sa programatică, *Qui pluribus*, impregnată în rest de acel spirit religios și sacerdotal care fu tipic pentru Papa Mastai, exprimă o viziune asupra problemei care nu diferă de cea a predecesorului său, și aceea premodernă mai curând decât reacționară: „Încercați să inculcați poporului creștin obediența și supunerea datorată Principilor și autorității, învățându-l, după preceptul apostolic, că nu există putere care nu vine de la Dumnezeu și că cei care se opun puterii se opun dispozițiilor lui Dumnezeu și prin aceasta se condamnă; și că de aceea porunca de a se supune autorității

constituite nu poate fi violată de nimeni fără a păcătui, afară numai dacă nu s-a poruncit ceva contrar legilor lui Dumnezeu și ale Bisericii“ (IV, 224). Tonul e, fără îndoială, mai prudent și defensiv, totuși înțelegerea noii realități politice nu pare să fi făcut nici un progres. La mai puțin de doi ani după promulgarea acestei enciclice, Marx și Engels publicau *Manifestul partidului comunist*. Aceasta ar fi de ajuns ca să ne facă să înțelegem ce enormă întârziere acumula Biserica în fața Statului modem și a organizării sale complexe.

Dacă facem un salt de optsprezece ani și examinăm enciclica *Quanta cura* (1864), găsim același caracter generic, aceleași condamnări intransigente, același auspiciu abstract al concordiei între Sacerdoțiu și Imperiu. Referirile explicite la Gregorius XVI sunt o dovadă a faptului că Pius IX nu se depărtează de linia trasată de predecesorul său. Episcopilor le recomandă „să propovăduiască faptul că puterea regală nu e conferită numai pentru guvemarea lumii, ci în special pentru protecția Bisericii“ (*ibid.*, 267); o frază care, dacă ne gândim la ce se va întâmpla în Italia și în Europa în timpul pontificatului său, apare cu adevărat în afara istoriei. Separației celor două puteri, religioasă și civilă, dobândite acum și în Italia o dată cu legislația ecleziastică piemonteză din deceniul 1850-60, Papa îi răspunde repropunând de fapt doctrina medievală din *Unam Sanctam* a lui Bonifacius VIII (cf. *infra*, nota de la p. 50).

La *Quanta cura* era anexată o culegere de optzeci de propoziții, extrase din documente pontificale precedente, privind *praecipuos nostrae aetatis errores* („erorile prăpăstioase ale epocii noastre“); această anexă este *Syllabus*, unul din documentele cele mai celebre și deconcertante din întreaga istorie a papalității (cf. *ibid.*, 270-280). Condamnarea lovea tot și toate, în general și în devălmășie: panteism, naturalism, naționalism, indiferentism, libertate religioasă (prop. XV), socialism, comunism, societăți clandestine, biblice și clerico-liberale, separarea Bisericii de Stat (prop. LV). Se reafirmau imunitățile ecleziastice, natura juridică a Bisericii, existența ei de societate perfectă. Spiritul documentului este rezumat în a optzecea și ultima propoziție,

cea mai cunoscută și astăzi, cea în care se condamna afirmația că „Pontiful roman poate și trebuie, o dată cu progresul, cu liberalismul și cu civilizația modernă, să cadă la învoială și să facă pace“.

De atunci încă nu a încetat discuția asupra valorii care trebuie acordată acestui document. Istoriografia catolică a încercat, în toate chipurile, să-i diminueze importanța, sprijinindu-se mai ales pe faptul că afirmațiile din *Syllabus* nu sunt originale, că sunt extrase din documente papale precedente. Extrapolarea, izolându-le de contextul din care proveneau și căruia îi erau destinate, se poate să le fi alterat semnificația autentică. A rămas clasică interpretarea pe care le-a dat-o episcopul din Orléans, monseniorul Dupanloup, exponent al aripii catolico-liberale, care, bazându-se pe distincția între teză și ipoteză, susținea că, în privința Statului și a libertăților moderne, *Syllabus* expune teza în toată puritatea ei, dar că datoria catolicilor este să se bazeze pe starea de fapt, adaptându-se la circumstanțele momentului care îndeamnă la folosirea armelor moderne ale libertății de conștiință, de presă și de vot. Însuși Pius IX aprobă această interpretare.

Totuși, interpretări minimale și pline de bunăvoință ca cea a lui Dupanloup reușesc să redimensioneze semnificația lui *Syllabus*, însă nu pot, desigur, să anuleze faptul că el există, nici să-i șteargă importanța sau impresia neplăcută pe care a trezit-o și continuă să o trezească. Chiar și distincția între teză și ipoteză – aceeași care a fost respectată în timpul lui *Mirari vos* – e numai un expedient, în realitate cam bizantin, pentru a introduce în Biserică, în tăcere și pe poarta de serviciu, acele libertăți moderne cărora li se trântise cu zgomot în nas poarta principală. Încă o dată ne apropiem judecata echilibrată și amară a lui Sturzo: „Cele două documente (adică *Mirari vos* și *Syllabus*) sunt în esență condamnarea Statului laic, care se întărea spre a înlocui total vechiul Stat confesional. Statul laic venea în numele libertății și al democrației; condamnarea nu era îndreptată nici împotriva libertății, în semnificația sa genuină, nici împotriva

democrației, ca tip de regim statal, ci ataca, cu siguranță, sistemul liberal și democrația poporului suveran“ (XII, 120-1).

La moartea lui Piux IX, în 1878, situația nu era schimbată. Neclintită în admirația Statului catolic și confesional, Biserica, la 89 de ani de la începutul Revoluției franceze, nu-și pusese încă serios problema Statului laic, nici nu se întrebase ce schimbări profunde impunea acesta prezenței ei în societate. Cele două sisteme politice care sunt fiice ale laicității, liberalismul și democrația, rămâneau, în fond, nu numai două inamice, ci, lucru și mai grav, două perfecte necunoscute.

Cotitura lui Leon XIII

Pentru ca să se schimbe melodia, a trebuit așteptat noul pontif. Când cardinalul Gioacchino Pecci, arhiepiscop al Perugiei, fu ales Papă, cu numele de Leon XIII (1878-1903), el avea deja 68 de ani. Lui îi aparținuse, încă din 1849, propunerea unui document global de condamnare a erorilor moderne. Totul indica așadar un pontificat de tranziție și continuitate. Și dimpotrivă, tocmai acest bărbat vârstnic și fragil fu cel care imprimă o cotitură clară și decisă Bisericii. Instrumentul acestei cotituri au fost enciclicele, cărora le-a încredințat partea cea mai durabilă din magisteriul său. Schimbarea începu de la stil: nu mai erau documente negative, de protest și de condamnare, ca în tradiția predecesorilor săi, ci documente pozitive, în care lua în piept realitatea contemporană, discutându-i problemele centrale într-o formă articulată și complexă. Trebuie să spunem că Leon XIII conduse fără obstacolul puterii temporale: aceasta îi permise nu numai o libertate de acțiune mult mai mare (contrar temerilor din mediile curiale), ci și o viziune mai amplă asupra lucrurilor, mai liberă, mai dezinteresată.

Patru sunt encicicele care abordează tema noastră: *Immortale Dei*, din 1885, *Libertas*, din 1888, *Sapientiae christianae*, din 1890 și *Au milieu des sollicitudes*, din 1892. Leon XIII aban-

donează orice legătură cu legitimismul și redimensionează nostalgiile Statului creștin, ale monarhiei sacre, care paralizaseră acțiunea și gândirea lui Pius IX. Chiar continuând să se miște în interiorul clasicei teorii gelasiene[1], el inovează profund gândirea catolică, mai cu seamă în privința a patru probleme: acceptă distincția sau non-coincidența dintre societatea civilă și societatea religioasă; admite că puterea politică își are propria legitimare în sine însăși; le îngăduie catolicilor libertatea de acțiune, chiar dacă relativă și limitată, în sfera de acțiune politică; permite, nu fără mare prudență, o oarecare formă de libertate de conștiință.

Referitor la prima problemă, el scrie în *Immortale Dei* că societatea religioasă, deci Biserica, „este o societate *sui generis* și perfectă juridic", dar „e distinctă și e diferită de cea civilă", în sensul că „ambele sunt supreme, fiecare în ordinea ei; ambele au limitele lor proprii între care se mențin, imprimate de natura și scopul imediat al fiecăreia: prin urmare în interiorul acestor limite se formează un fel de sferă, în care fiecare din ele dispune *iure proprio*" (II, 116-118). Lucrul interesant este admiterea autonomiei sferei politice, a suveranității depline a societății civile, în cadrul care îi e propriu. E adevărat că, mai târziu, Leon XIII insistă asupra necesității de coordonare a celor două puteri, asupra suveranității, la fel de depline, a Bisericii, asupra necesității ca această suveranitate să fie respectată și garantată de Stat, asupra idealului de concordie și uniune a celor două societăți.

[1] De la Papa Gelasius I care, în 494, a formulat pentru prima oară clasica teorie a celor două puteri, cea spirituală și cea temporală, din fruntea creștinătății. Fiecare are autonomie proprie, dar, între cele două, cea spirituală e mai înaltă, deoarece guvernează sufletele oamenilor, inclusiv pe cel al împăratului (cf. I, 36). O atare teorie, numită chiar gelasiană, a întemeiat concepția creștină a raporturilor între puterea religioasă și politică, în special prin formularea pe care i-a dat-o Bonifacius VIII în bula *Unam Sanctam*, cu metafora celor două săbii, cea spirituală și cea temporală, care se află ambele „în puterea Bisericii", una urmând să fie apucată „de Biserică", iar cealaltă „pentru Biserică". Și pentru că „puterea spirituală e superioară oricărei puteri pământene în demnitate și noblețe, cum lucrurile spirituale sunt superioare celor temporale", rezultă că puterea politică este întotdeauna subordonată celei religioase (*ibid.*, 123-125). Însăși teoria bellarminiană a puterii indirecte a Papilor *in temporalibus*, formulată la începutul secolului al XVII-lea, nu e decât o actualizare a schemei gelasiene. A se vedea în această privință G. Baget Bozzo, capitolul *Cristianesimo e politica*, din volumul *Il Partito cristiano al potere*, Vallecchi, Firenze, 1974, pp. 9-43.

Dar ruptura cu idealul societății sacrale, religioase și politice totodată, se împlinise deja. Ideea „creștinătății“ începe să intre în criză.

De aici derivă recunoașterea legitimității puterii politice în sine, independent de formele istorice pe care le poate asuma. Această recunoaștere o găsim în *Sapientiae Christianae*, exprimată pe căi ocolite, dar nu mai puțin explicit: „Societatea creștină diferă cât se poate de mult de orice fel de dominație politică; aceasta pentru că are dreptul și datoria să nu devină slujitoarea partidelor și să nu se plieze servil în fața exigențelor schimbătoare ale politicii. Printr-o judecată similară, Biserica, custode al propriului său drept și respectând întru totul dreptul celuilalt, este indiferentă la diferitele forme de guvernare și la instituțiile civile ale Statelor crestine, cu condiția ca ele să respecte religia și morala creștină“ (II, 200).

Dacă aici enunțul poate să pară încă general și abstract, el devine, dimpotrivă, foarte clar și concret în enciclica *Au milieu des sollicitudes* (probabil cel mai subtil și mai modern document leonian), destinată să impună catolicilor francezi așa-zisa „reapropiere“ de a treia Republică, care se distingea tocmai printr-un decis anticlericalism. La diferitele popoare, scrie Papa, formele politice sunt schimbătoare și trecătoare, „fiecare o posedă pe a sa proprie“. Dar ceea ce nu se schimbă este ideea și necesitatea puterii cerute de existența ordinii publice, „orice ordine publică fiind imposibilă fără un guvernământ“. Rezultă din aceasta că „întreaga noutate se reduce la forma politică a puterii civile sau la modul ei de transmitere. Ea nu atinge întru nimic puterea considerată în sine însăși. Aceasta continuă să fie imuabilă și demnă de respect.“ De aici „înțelepciunea Bisericii în menținerea relațiilor sale cu numeroasele guverne care s-au succedat în Franța în mai puțin de un secol“. Catolicii se simt ofensați de animozitatea anticlericală a guvernului? Ei trebuie „să țină cont cu acuratețe – răspunde Papa – de distincția foarte importantă care există între *puterile constituite și legislație*“. Celei din urmă se poate și trebuie să i te opui, celor dintâi li se cuvine întotdeauna maximul respect (IV, 465-7).

Răsturnarea nu putea să fie mai radicală, în raport cu pozițiile lui Pius IX, care în *Sylllabus* condamna încă afirmația conform căreia „regii și principii sunt exceptați de la jurisdicția Bisericii“ (prop. LIV). Dimpotrivă, Leon XIII acceptă teza puterii politice străine de orice influență a Biserici, teza diversității de natură și de scop a celor două puteri, cea spirituală și cea temporală.

Desigur că prin aceasta nu se realiza concilierea Bisericii cu liberalismul, se realizau însă condițiile pentru pătrunderea catolicilor în viața politică, li se restituia acel drept de cetățenie în Statul modern pe care precedenții pontifi îl limitaseră grav. Căci așa cum „nu se condamnă nici o formă de guvernământ în uz“, scrie Papa în *Immortale Dei*, „nu se condamnă nici participarea, mai mult sau mai puțin largă, a cetățenilor la mersul treburilor publice“. Totuși, această participare nu are scopul de a promova acțiunea politică în sine, ceea ce ar echivala cu „a sancționa ceea ce e reprobabil la sistemele în vigoare“; ea își propune, mai simplu, „punerea în circulație în toate arterele corpului social... a spiritului și a influenței benefice a Bisericii“ (II, 131-6).

Aici ieșea la iveală limita de fond a poziției leoniene, subordonarea ei persistentă la schema gelasiană, deși dilatată până la limitele posibilului. Lipsind încă o distincție clară între acțiunea politică și cea religioasă și nefiind încă fixată o limită precisă între domeniul opiniei și cel al dogmei, totul sfârșea prin a cădea sub jurisdicția autorității ecleziastice, sfera civilă nu mai puțin decât cea religioasă. Episcopii, și Papa mai presus de aceștia, rămâneau arbitrii supremi ai acțiunilor creștinilor, custozi și judecători ai cuviinței comportamentului lor în sfera civilă și politică. Într-adevăr, *Sapientiae Christianae* afirmă în mod solemn că este de datoria Papei nu numai „să guverneze Biserica, ci și să dirijeze în general actele cetățenilor creștini“ (III, 167).

Totuși, aceste dificultăți, aceste contradicții nerezolvate, sunt consecința inevitabilă a unei gândiri complexe și profund novatoare. Ele trebuie să fie evaluate nu în raport cu maturitatea de astăzi, ci în raport cu conștiința de atunci. În raport cu aceasta,

Leon XIII apare realmente ca un pontif clarvăzător și uneori de-a dreptul revoluționar, destul de des mai avansat și mai „de stânga" decât au fost vreodată catolicii din timpul său. Enciclica *Au milieu*, care căuta un *modus vivendi* cu guvernul francez republican, întâmpină, de fapt, rezistențe aspre tocmai din partea acelui catolicism transalpin legitimist care se alinia pe poziții net reacționare, cum demonstrează cu câțiva ani mai târziu evenimentele afacerii Dreyfus. Pentru a demonstra modernitatea lui Leon XIII, ar fi de-ajuns enciclica *Rerum novarum*, pe care Georges Bernanos, în *Journal d'un curé de campagne*, o reevocă prin parohul din Torcy în cuvinte extrem de semnificative: „Faimoasa enciclică *Rerum novarum* a lui Leon XIII: voi o citiți acum în liniște, cu coada ochiului, ca pe o pastorală oarecare din postul mare. La vremea ei, copile, ni s-a părut că simțeam cum pământul ni se cutremură sub picioare. Ce entuziasm! Eram, în acea vreme, preot la Norenfontes, în plin ținut minier. Ideea aceea atât de simplă, că munca nu e o marfă, supusă legii cererii și ofertei, că nu se poate face speculă cu salariile, cu viața oamenilor, ca și cu grânele, zahărul și cafeaua, întorcea pe dos conștiințele, mă crezi? Pentru că am explicat-o din amvon dreptcredincioșilor mei, am trecut drept socialist."

Contribuția lui Luigi Sturzo

Deschiderea lui Leon XIII a dus la nașterea „partidului creștin". Într-un anumit sens, partidul creștin devine noua figură istorică a Bisericii în Statul laic și pluralist. Dar pentru a justifica această funcție, el trebuie să opereze într-o subordonare rigidă față de învățăturile și strategia Sfântului Scaun, fiind conceput nu atât ca purtător al unei oferte politice autonome, cât mai curând ca interpret și apărător al „intereselor Bisericii" (expresia îi aparține lui Pius X, în enciclica *Il fermo proposito* din 1905, cf. IV, 551). Deci nu e un subiect politic, ci un subiect ecleziastic care operează în politic. Nu întâmplător în această enciclică a

lui Pius X (1903-1914), al cărui pontificat nu a dezvoltat ideile predecesorului său, ci uneori chiar le-a restrâns într-o viziune mai curând îngustă și parohială, termenii *acțiune catolică, acțiune politică* și *acțiune socială* sunt, practic, sinonimi.

De aceea elaborarea unei fizionomii politice proprii din partea catolicilor e îngreunată, și în parte chiar întârziată, de problema autonomiei, care frământă practic întregul deceniu al papalității fostului patriarh al Veneției. Pius X rezolvă chestiunea, tăind nodul de la rădăcină, și blocând-o fără drept de apel: în 1904 dizolvă Instituția Congreselor, care începea să se transforme în mișcare politică, în 1906 renegă Liga democratică a lui Romolo Murri, în 1910 condamnă mișcarea populară *Le Sillon*, creată în Franța de Marc Sangnier.

În realitate, dacă e adevărat că Pius X a slujit o viziune politică global restrânsă, că nu a avut niciodată nici elanul, nici lărgimea de orizont a predecesorului său, e, pe de altă parte, adevărat că a moștenit de la predecesorul său, cum scrie Baget Bozzo, „toate dificultățile implicite în figura partidului creștin" (V, 30). Înțeles de fapt ca subiect clerical și nu politic, ca un fel de mare partid ghelf, la ordinele Papei și episcopilor, el ar fi sfârșit inevitabil prin a ideologiza Biserica, amestecând-o în problemele interne ale Statelor. Și nu numai atât. Ar fi putut chiar să transforme preoți și episcopi în politicieni litigioși, în serviciul unor interese nu întotdeauna curate. Și din această cauză, Pius X a blocat în fașă o tendință care, una peste alta, câtă vreme nu fuseseră încă rezolvate anumite probleme de fond, se prezenta ca primejdios de ambiguă.

Rezolvarea acestor probleme nu o găsim în învățătura Papilor, ci în gândirea celui care apare fără îndoială ca teoreticianul cel mai important al mișcării politice catolice: Luigi Sturzo.

Răsturnând poziția leoniană, el înțelege partidul creștin ca pe un subiect politic și nu ca pe un subiect clerical.

Sturzo pornește de la distincția între societatea religioasă și societatea civilă. Creștinul aparține ambelor societăți: celei dintâi, ca fidel, celei de-a doua ca cetățean. Ca cetățean, el este purtătorul unei ideologii, al unui sistem de valori, al unui patrimoniu

social și politic, care derivă dintr-o lungă maturizare, survenită mai ales după sfârșitul puterii temporale. Acest patrimoniu poate și trebuie să se traducă într-un partid, care se va inspira cu siguranță din creștinism, dar nu va fi total confesional.

Catolicul va adera la acest partid nu ca fidel, ci ca cetățean.

De fapt, scopul partidului nu va fi apărarea intereselor Bisericii (cum recomandaseră Leon XIII și Pius X), ci propunerea unui program specific, inerent Statului și reformării sale.

Pentru aceasta Sturzo, după ce în 1919 se fondase Partidul Popular, a pus nu atât problema autonomiei sale în raport cu Biserica, cât mai curând pe cea a *aconfesionalității*, care este un lucru mai important și total diferit. Pe pragul autonomiei naufragiaseră, la începutul secolului, mișcarea murrionă în Italia și *Le Sillon* în Franța, convinse ambele că pe tărâm politic s-ar putea realiza cumva o mare formă de palingeneză creștină, și victime astfel ale unei concepții încă imperfecte a laicității acțiunii politice. Sturzo însă plasează discursul pe planul aconfesionalității, tocmai pentru că, propunând partidului un program politic autonom, neagă implicit că el ar putea fi realizatorul istoric al creștinismului. El este numai interpretul practic al catolicilor înțeleși ca „o tendință populară națională".

Conceptul era foarte clar încă de la faimosul discurs de la Caltagirone din 1905, în care Sturzo s-a exprimat în acești termeni: „Socotesc că a venit momentul în care catolicii, abandonând formele unei concepții pur clericale, care făcea din trecut un model de viață și din prezent o poziție antagonistă de luptă..., să se confrunte cu alte partide în viața națională, nu ca unici depozitari ai religiei sau ca armată permanentă a autorităților religioase, care descind în războiul în curs, ci ca reprezentanți ai unei tendințe *populare naționale* în desfășurarea vieții civile" (XIII, 359).

Într-o formă mai îmblânzită și elaborată, aceeași idee reapare în discursul la primul congres al Partidului Popular: „E inutil să spunem de ce nu ne-am numit *partid catolic*: cei doi termeni sunt antitetici; catolicismul este religie, este universalitate; partidul este diviziune, este politică. Încă de la început am exclus

ideea că religia ne-ar călăuzi în politică și am vrut să ne situăm în mod clar pe terenul specific al unui partid, care are drept obiect nemijlocit viața publică a națiunii.

Ar fi ilogic să deducem de aici că noi cădem în eroarea liberalismului, care consideră religia o simplă chestiune de conștiință și caută de aceea în Statul laic un principiu etic constitutiv al moralei publice; dimpotrivă, noi combatem aceasta, când căutăm în religie spiritul care însuflețește întreaga viață individuală și colectivă; dar nu ne putem transforma din partid politic în structură a Bisericii, nici nu avem dreptul să vorbim în numele Bisericii, nici nu putem fi emanații dependente de organisme ecleziastice, nici nu putem să sporim prin forța Bisericii valoarea acțiunii noastre politice, fie în parlament fie, în afara parlamentului, în organizarea și în tactica partidului, în diferitele activități și în bătăliile îndrăznețe pe care nu trebuie și nu putem să le purtăm decât în numele nostru, pe același teren cu alte partide, care ni se opun.

Aceasta nu înseamnă că nu vrem să recunoaștem trecutul acelei acțiuni electorale pe care, începând din 1874 (Instituția Congreselor, n.r.), organizațiile catolice italiene, sub diverse nume, cu adaptări locale și cu limite impuse în câmpul electoral politic, au putut-o încerca și desfășura – nu numai sub conceptul de apărare a principiilor religioase combătute de o politică anticlericală, care se dezlănțuia ca o politică națională, temându-se de influența Bisericii și a papalității în viața italiană – ci și ca o formațiune inițială și practică a unui conținut social și administrativ ce a slujit la maturizarea unui adevărat și vast program de reforme politice, formulat astăzi de Partidul Popular italian...

Astăzi era copt un act care, fără să constituie o rebeliune, a fost, din contra, afirmarea în câmpul politic a cuceririi unei personalități proprii, și ar fi putut să-i cheme la unire pe toți cei care, fără nici o diminuare a propriilor convingeri religioase, pe de o parte, și fără limitări externe în exercițiul vieții civile și politice, pe de altă parte, ar fi putut să cadă de acord asupra unui program și a unei gândiri politice, nu de simplă apărare,

ci de construcție, nu numai negativ, ci și pozitiv, nu religios, ci social" (*ibid.*, 13-14).

Întreaga concepție sturziană pare așadar fundamentată pe trei premise: o clară diferențiere a societății civile de societatea religioasă; o afirmare netă a personalității politice a catolicismului în scena societății civile; o apărare intransigentă a aconfesionalității acestei personalități politice. Dar punctul doi și trei ar fi rămas simple afirmații abstracte dacă nu s-ar fi tradus într-un program concret și definit. Programul Partidului Popular, care s-a născut la Roma în ianuarie 1919, a fost tocmai încercarea de a da catolicilor o gândire politică proprie asupra problemei Statului.

Precedentele experiențe politice ale catolicilor, de la Montalembert încoace, insistaseră fie asupra problemei libertății (scolastice, religioase etc.), fie asupra celei a reformelor sociale. Sturzo face un pas hotărât înainte și încearcă să le dea catolicilor o teorie a Statului. Numele dat acestei teorii fu cel de *popularism*. Între cele două ramificări extreme, cea a Statului liberal, individualist și centralizator, și cea a Statului socialist, colectivist și sufocant, Statul popular se propunea ca Stat a libertăților organice și al autonomiei, am putea chiar spune, cu o expresie modernă, al „lumilor vitale". În programul noului partid se citește de fapt că „unui Stat centralizator, care tinde să limiteze și să regularizeze orice activitate civică și individuală, vrem să-i substituim pe tărâm constituțional un Stat într-adevăr popular, care să-și recunoască limitele activității, să oglindească nucleele și organismele naturale – familia, clasele, comunele – să respecte personalitatea individuală și să încurajeze inițiativele private" (*ibid.*, 4).

Ceea ce Sturzo vrea să demoleze este ideea hegeliană a Statului ca realitate totală și totalizatoare, mai mult spirituală decât politică, promotoare de valori, nu numai tutore al acestora. Noi ne opunem în egală măsură, spunea el, „liberalismului laic, materialismului socialist, Statului panteist și națiunii deificate". Și adăuga: „Noi combatem Statul ca autoritate morală supremă și concepția absolută a națiunii panteiste sau deificate, care este

același lucru. Pentru noi Statul este societatea organizată politic pentru a împlini scopuri specifice; el nu suprimă, nu anulează, nu creează drepturile naturale ale omului, ale familiei, ale claselor, ale comunelor, ale religiei, ci doar le recunoaște, le tutelează, le coordonează, în limitele propriei sale funcțiuni politice. Pentru noi Statul nu este moralistul suprem, nu creează etica... Pentru noi Statul nu este libertatea, nu este mai presus de libertate... Pentru noi Statul nu este religia... Pentru noi națiunea nu este o entitate spirituală care absoarbe viața indivizilor" (*ibid.*, 320-323).

Contrar aparențelor, tradiția de la care se reclamă Sturzo nu este cea a catolicismului liberal, transigent și conciliant, care nu rareori se instalase comod într-o servilă acceptare a Statului liberal burghez. În realitate, cultura sa este tipic intransigentă. Dacă vrem să-i căutăm un precedent, pe cât de ilustru pe atât de neprevăzut, îl găsim nu altundeva decât în a treizeci și noua propoziție din *Syllabus*, cea în care se condamna afirmația conform căreia ,,Statul, ca origine și sursă a tuturor drepturilor, se bucură de un drept atât de mare, încât nu admite limite".

Sturzo și popularismul se nasc de fapt din intuiția confuză a lui Pius IX, a riscurilor inerente acelui Moloch totalizator și atotcuprinzător care este Statul modern. Din această intuiție, Pius IX își extrăgea motivul de a respinge total libertățile moderne și democrația, ca metodă și sistem de guvernământ, nimerind astfel într-o fundătură care nu permitea altă ieșire decât repropunerea monarhiei sacrale și confesionale, o formă politică pe care istoria o depășise definitiv.

Dimpotrivă, Sturzo, situându-se pe terenul libertății și al democrației, acceptând nu numai forma, ci și substanța Statului laic, transpune acea intuiție într-o concepție organică și completă, configurând-o ca pe o veritabilă și adecvată teorie a Statului. În istoria gândirii politice a catolicilor, care este apoi istoria raportului lor ambiguu și chinuit cu liberalismul și democrația, importanța figurii lui Sturzo nu a fost încă suficient cercetată. El nu a fost numai fondatorul Partidului Popular, lucru care ar ajunge deja pentru a-l include în memoria urmașilor; el a fost

în realitate omul care, mai presus de orice, a contribuit la reconcilierea catolicilor cu laicitatea și democrația modernă, restituindu-le dreptul deplin de cetățenie în propria lor epocă. În esență, Sturzo a reușit să dea o formă și o concretețe istorică acelor deschideri politice pe care le teoretizase Leon XIII, fără a le întrupa însă în realitate, și pe care Pius X le interpretase în forma cea mai restrictivă și minimalizatoare.

Regresiunea lui Pius XI

Răscolirea de care este cuprinsă Europa în anii douăzeci, cu sfârșitul guvernelor liberale și înscăunarea regimurilor totalitare, provoacă și criza partidului creștin. El este înlăturat de pe plan politic, la fel ca toate celelalte structuri reprezentative, dar este învins și pe plan religios. În paginile precedente am văzut cum Biserica nu acceptase de fapt niciodată deplin statul liberal-democratic. S-a adaptat la el, a încercat cu el un *modus vivendi*, dar nu i-a îmbrățișat niciodată cauza, considerându-l cel mult ca pe unul dintre acele accidente istorice cu care trebuie să cazi la învoială. De aceea, nu Biserica avea să verse lacrimi pe mormântul Statului de drept. Și de fapt nici nu le vărsă, asistând în liniște la declinul acelor structuri pe care, născute în afara tutelei sale, nu avea nici un motiv să le plângă. Riposta pe care pare s-o fi dat Pius XI celor care manifestau o oarecare perplexitate circumspectă în privința concordatului din '29 – „Biserica nu trebuie să se preocupe de Stat" – nu e tocmai un semn de cinism, cum ar putea părea, ci mai curând rodul înțelepciunii istorice a Bisericii, care, cel puțin începând de la Leon XIII, încearcă să conviețuiască cu orice regim, fără a se identifica însă cu vreunul. Și așa cum Biserica abandonă Statul liberal, abandonă soartei sale și partidul creștin, care-și legase destinul de cel al democrațiilor moderne (provocând în mediul înaltelor ierarhii vaticane, poate tocmai de aceea, simpatii foarte lâncede și circumspecte).

Pius XI (1922-1939) readuce în interiorul sferei ecleziastice, punând-o sub controlul direct al ierarhiei, întreaga activitate publică și politică a catolicilor, activitate a cărei gestiune o revendicase partidul sturzian, susträgând-o tocmai ierarhiei. Instrumentul prezenței istorice a Bisericii, figura ei privilegiată, deveni astfel Acțiunea Catolică. Ar putea părea o întoarcere la pozițiile lui Pius X. În realitate nu este așa, deoarece cadrul istoric s-a schimbat profund.

În fața Bisericii, începând din anii douăzeci, nu mai sunt Statele de drept, ci Statele totalitare. Cu Statele de drept era necesar să se încerce o mediere între sfera religioasă și sfera politică, să se creeze forme intermediare care, stabilindu-se în exteriorul ariei ecleziastice, ar fi garantat o prezență publică a catolicismului, fără să compromită totuși distincția între cele două sfere, pe care laicitatea Statului le voia separate.

Raporturile totalitare sfârșesc însă prin a anula o atare distincție. Dar o anulează în avantajul Statului, absorbind sfera religioasă în sfera civilă și creând un fel de „confesionalism laic" sau „religiozitate laică", ce pretinde să dețină monopolul asupra întregului individ, controlul total al tuturor activităților și manifestărilor lui. Statul totalitar se pretinde purtător al unei etici proprii, „origine și sursă a libertății, a moralității și a dreptului", „normă și finalitate a oricărui individ, care se unifică și se sublimează în el". Creștinismul se vede astfel amenințat de un antagonist nou și puternic, „care, nefiind nici religie, nici divinitate, le împrumută caracteristicile pentru a le anula în sine însuși, dacă ar fi cu putință, cu siguranță însă pentru a le absorbi și domina" (XII, 219).

Conflictul cu Biserica e aspru și nemijlocit, iar eforturile pe care ea le face au toate drept scop nu numai garantarea independenței ei, ci înseși posibilitățile ei de subzistență. Magisteriul lui Pius XI se orientează de aceea în diferite direcții. În primul rând, către stăvilirea invaziei Statului și tutelarea intangibilității și dreptului a ceea ce-i este anterior Statului, începând cu celula inițială a societății care este familia. Dreptul familiei, mai cu seamă în ce privește educarea copiilor, e „anterior" celui al

Statului, afirmă Papa în enciclica *Divini illius Magistri* din 1929. De aceea datoria celui din urmă este „să protejeze și să încurajeze, nu să absoarbă familia și individul sau să li se substituie" (IV, 854).

De la microcosmul familial, discursul Papei se dilată nemăsurat, până la atacul radical asupra întregii concepții despre viață, om și Stat în regimurile totalitare. În 1937, la distanță de o săptămână una de alta, el publică trei enciclice care nu aveau alt scop decât de a denunța, în cel mai puternic și hotărât mod, acele ideologii pe care, încă din 1931, de la enciclica *Non abbiamo bisogno*,. le definise ca „adevărate statolatrii păgâne" (*ibid.*, 970). Aceste trei enciclice sunt: *Mit brennender Sorge*, împotriva nazismului, a cărui teorie, se spune, „pervertește și falsifică ordinea creată și impusă de Dumnezeu" (*ibid.*, 1068); *Divini Redemptoris*, împotriva comunismului ateu, prin intermediul căruia „pentru prima oară în istorie asistăm la o luptă, programată cu sânge rece și pregătită cu grijă, a omului contra a tot ce e divin" (*ibid.*, 1092); *No es muy conocida*, adresată episcopilor din Mexic, pentru a-i încuraja să reziste la descreștinarea în curs din țara lor. Oricare ar fi judecata care se poate emite asupra pontificatului Papei Ratti, nimeni nu poate să nege că aceste trei enciclice, mai ales primele două, au reprezentat, în negura anilor treizeci și în ajunul războiului, una dintre cele mai nobile și mai înalte mărturii oferite de conștiința umană.

Dar rebeliunea contra totalitarismului și a ideologiei lui atotcuprinzătoare îl determină pe Pius X să ideologizeze la rândul lui Biserica, atribuindu-i funcțiuni magisteriale directe pe plan social. Doctrina socială a Bisericii, expusă în principal în enciclica *Quadragesimo anno*, din 1931, abordează în detaliu o serie de probleme concrete, relative la modul de funcționare a Statelor și a economiilor moderne. Într-un anumit sens, autoritatea papală își arogă judecata legitimității rânduielii sociale a Statelor, reapropriindu-și funcții care, o dată cu Leon XIII, fuseseră delegate fie partidului creștin, fie, în orice caz, catolicilor activi pe plan politic, pe propria lor răspundere.

Nu este trecut sub tăcere nici faptul că acest interes al Bisericii pentru „social" are drept subtext dezinteresul pentru „politic". Organizarea concretă a vieții publice și întreaga problematică inerentă libertăților, civile și politice, rămân chestiuni irelevante în magisteriul lui Pius XI. Primatul Bisericii asupra societății, pe care el îl reafirmă, se inspiră dintr-o concepție substanțial teocratică, deși adaptată momentului istoric, părând a privi în trecut mai curând decât a se adresa viitorului. Cheia interpretativă a magisteriului său devine, de fapt, ideea stăpânirii regale a lui Cristos asupra întregii Creații, asupra fiecărui individ nu mai puțin decât asupra ansamblului societății civile (afirmată cu enciclica *Quas primas* din 1925, care instituie și sărbătoarea lui Cristos rege). Din regalitatea lui Cristos, Biserica derivă propriul său drept de a se institui ca purtătoare a unui model precis de ordine socială, unic remediu împotriva anarhiei și păgânismului cotropitor. Și deoarece supremația Mântuitorului se extinde asupra tuturor oamenilor, nu numai asupra creștinilor sau catolicilor, ordinea inspirată din creștinătate se poate lărgi până la a cuprinde întreaga comunitate organizată.

Gândirea lui Pius XI a fost, fără îndoială, condiționată de situația cu totul particulară din Europa, din perioada interbelică. Preponderența regimurilor totalitare lăsa prea puțin loc medierilor și distincțiilor. Dar trebuie să spunem că soluția sa conducea cu ușurință și la negarea laicității politicii și Statului, la refuzul Statului privit ca loc de confruntare între partide și ideologii diferite. Mult râvnita ordine social-creștină avea periculoase similitudini, chiar dacă de sens opus, cu regimurile cărora li se opunea.

Fără să vrea, poate, Pius XI a plătit un puternic tribut epocii în care a trăit. Căci dacă a intuit într-adevăr rădăcinile profund anticreștine ale totalitarismului, poate că nu a înțeles cu tot atâta claritate că opoziția catolicilor trebuia să se plaseze pe terenul libertății și nu pe acela al contrapunerii regimurilor creștine celor anticreștine. Ideea sa de doctrină socială, trecând peste chestiunea primară a libertăților politice și civile, inversa termenii istorici ai problemei, recreând tardive nostalgii teocratice, depășite deja,

în fond, de gândirea lui Leon XIII, și în orice caz definitiv îngropate de experiența sturziană. Și, de fapt, spre confirmarea acestei posibilități de echivoc, nu au lipsit iluziile, în anii '20 și '30, în privința unui presupus caracter creștin al regimurilor de dreapta, autoritare și neliberale, dar care, într-o oarecare măsură, păreau să se inspire din doctrina socială a Bisericii, și care au înflorit ici și colo în Europa: în Portugalia, în Austria, în Polonia, în Spania. În această privință, apare foarte la obiect comentariul lui Sturzo (scris în 1939): „În această iluzie a Statului catolic (sau creștin), este de fapt o viziune inexactă a istoriei; aceasta nu este reversibilă; procesul istoric, în pofida involuțiilor, merge mereu înainte. O experiență urmează alteia, și fiecare e unică, are propriul ei caracter. Statul creștin din secolul XX nu ar putea fi nici cel corporativ din Evul Mediu, nici cel confesional al Reformei și Contareformei, nici uniunea tronului cu altarul, caracteristică Restaurației. Astăzi, avem dictaturile totalitare, sau democrațiile de tip liberal, sau formele intermediare și echivoce care sfârșesc prin a fi mai curând niște guverne instabile și arbitrare sau demagogii tranzitorii și anarhoide. Biserica nu are de ales, pentru că nu este de competența ei alegerea tipului politic al Statului, dar ea nu se poate confunda cu Statul totalitar numai pentru că în el guvernanții sunt catolici (precum Franco sau Salazar, iar mai înainte Dollfuss și Schusnigg), fără să-și asume responsabilitatea oprimării populației disidente, nu numai în numele guvernului totalitar, ci și în numele religiei pe care guvernul totalitar și-o apropriază. Acest pericol este astăzi cu atât mai mare cu cât e mai largă zona populației care nu practică nici o religie, cu excepția celor ce urmează alte culte. Mai mult decât atât: orice totalitarism se bazează pe anumite elemente mistice (rasă, clasă, imperiu, naționalitate și altele aidoma); nu ar putea exista nimic mai periculos decât un totalitarism care s-ar baza pe catolicism sau care ar uni catolicismul cu propriul său mit mundan" (XII, 233-4).

Deși înlănțuită și limitată de epoca de excepție în care se dezvoltă, învățătura lui Pius XI dă impresia că ar fi făcut nu progrese, ci regrese în înțelegerea Statului modern de către partea

catolică. Această impresie este confirmată de felul în care el se folosește de concordate.

Concordatele

Pentru a rezolva problema conviețuirii Bisericii cu Statele, Pius XI a recurs, într-adevăr, cu o frecvență nemaiîntâlnită, la instrumentul concordatului. Într-un anume sens, concordatul era o cale impusă de circumstanțele istorice și de caracteristicile politice ale vremii. Constrângerea guvernelor la un acord bilateral cu valoare de lege putea fi efectiv singurul mod de a se asigura împotriva arbitrariului și a posibilelor încălcări ale legii de către dictaturi, admițând, firește, fără a avea certitudinea, că dictaturile ar fi respectat apoi pactul semnat.

Dar concordatele sunt cu mult mai mult decât un instrument folositor în cazuri excepționale. O cercetare atentă a modului în care s-a folosit de ele Sfântul Scaun în ultimele două secole ne permite în realitate să verificăm gradul său de acceptare sau de neacceptare a Statului laic și a metodei libertății care îl fondează în mod normal. Firește că instituția concordatului are o istorie foarte veche (după mai multe păreri, primul a fost cel stipulat la Worms în 1122 de papa Callistus II și împăratul Henric al V-lea). Pentru scopul discursului nostru însă sunt interesante doar concordatele posterioare Revoluției franceze, pornind de la cel napoleonian din 1801.

Concordatele cu Statele confesionale prerevoluționare aveau mai ales scopul de a stăvili intruziunea principilor în bisericile naționale, salvându-le pe cât era posibil legăturile și dependența în raport cu Sfântul Scaun Apostolic. Erau un instrument eminamente defensiv al libertății și autonomiei Bisericii. Dimpotrivă, concordatele postrevoluționare devin un instrument mult mai elastic și flexibil. Pot să se limiteze și ele doar la un conținut defensiv. Așa cum am văzut la începutul acestui studiu, acesta este cazul concordatului napoleonian, care nu mergea dincolo de

simpla restabilire a ierarhiei episcopale și a subdiviziunii teritoriale a Bisericii transalpine, prin reconstituirea diocezelor.

Dar concordatele pot să fie și mult mai mult. Pot deveni un instrument ofensiv, ca să zicem așa, tinzând să reconfesionalizeze Statul laic sau să-i oprească, pe cât se poate, procesul de laicizare. Biserica, deci, nu renunță, în plină epocă liberală, să reintre în posesia acelor privilegii și prerogative civile pe care guvernanții sunt dispuși să i le conceadă. Aș spune că analiza concordatelor, a utilizării pe care le-o dă Sfântul Scaun, demonstrează, mai bine decât orice discurs fondat pe documente abstracte și teoretice, cum până la Pius IX și chiar după aceea, *teza*, și nu ipoteza, a fost adevăratul motiv inspirator al raportului dintre Biserică și Stat.

Pentru această atitudine sunt tipice două concordate stipulate de Pius IX: cel din 1862 cu republica din Ecuador, și cel din 1855 cu Austria. Concordatul cu Ecuadorul, încheiat în timpul dictaturii lui Garcia Moreno, catolic fervent, este cu siguranță cel mai favorabil dintre cele pe care Biserica le-a semnat cu Statele moderne. Practic, Statul s-a vândut pe nimica toată Bisericii. Cultul catolic devenea singurul permis (art. 1); învățământul universitar trebuia să fie „întru totul conform doctrinei religiei catolice“, iar indexul cărților interzise de Biserică căpăta valoare de lege (art. 3); învățătorii nu puteau preda la cursul elementar fără aprobarea ecleziastică (art. 4); Statul se angaja „să dea tot concursul episcopilor“, când aceștia „trebuiau să se opună oamenilor nelegiuiți, care încercau să pervertească sufletele credincioșilor și să le corupă moravurile“ (art. 6); procesele matrimoniale erau de competența exclusivă a tribunalelor ecleziastice (art. 8; pentru textul complet al concordatului, cf. I, 306-314). Constituția care i-a urmat în 1869 a încoronat opera confesionalizării Ecuadorului, recunoscând numai catolicilor drepturi civile și politice.

Mai puțin brutal, dar la fel de neliberal a fost concordatul cu Austria. Dreptul canonic dobândea valoare de lege statală, iar procesele matrimoniale erau de competența Bisericii; în anumite cazuri, Statul se angaja să acționeze ca braț secular al Bisericii:

mai ales pentru a împiedica difuzarea cărților periculoase și pentru a pedepsi ofensele aduse religiei catolice; școlile erau supuse controlului ecleziastic, iar profesorii școlilor secundare trebuiau să fie catolici.

Cum era de prevăzut, victoria Bisericii fu o victorie ca a lui Pirus. Cele două concordate avură o viață destul de scurtă. Cel ecuadorian dură cât dictatura lui Moreno, care fu asasinat în 1875, probabil de mâna masonilor. În mod firesc, îi urmă o reacție anticlericală (și într-o anumită tradiție catolică, foarte mioapă, Moreno rămase ca o specie de erou catolic al timpurilor moderne). Concordatul cu Austria nu rezistă nici el mai mult și fu denunțat de guvernul acestei țări după proclamarea infailibilității pontificale care, după spusele Austriei, alterase raportul între părți. În ambele cazuri era vorba, după cum observa în mod just Martina, despre „o tentativă în substanță inutilă de a împinge cursul istoriei în altă direcție“ (*La Chiesa nell'età di liberalismo, loc. cit.*, p. 123). Aș spune mai mult: existența acestor concordate este simptomul (și dovada) refuzului net, din partea Bisericii secolului al XIX-lea, al laicității Statului modern.

De la moartea lui Pius IX până la războiul mondial, tendința concordatară a suferit o stăvilire. Guvernele vremii au avut de fapt tendințe prevalent anticlericale (în Germania, cu Kulturkampf, la începutul guvernului lui Bismarck), sau hotărât separatiste (ca în Franța, în timpul celei de-a treia Republici, când a fost votată faimoasa lege a separării Bisericii de Stat, la 9 decembrie 1905, lege care abroga concordatul napoleonian și priva Biserica de orice fel de tutelă legală; și ar trebui de asemenea să însemne ceva faptul că Biserica franceză, într-o situație de obiectivă slăbiciune, care o expunea și la posibile vexațiuni din partea Statului – deși ele nu au avut loc –, a cunoscut una dintre perioadele ei cele mai fericite). Dar mai trebuie să spunem că atenția cu totul nouă a lui Leon XIII pentru situația istorică, evaluările lui privind Statul modern, mult mai flexibile și mai nuanțate, conduceau la privilegierea altor instrumente de prezență pentru catolici și Biserica însăși: mișcarea

catolică și partidele creștine care derivă din ea se acordau mult mai bine cu vederile sale decât instrumentul concordatar.

Dar concordatul ajunge la apogeu cu Pius XI, care își face de fapt din el pivotul politicii sale în raporturile dintre Biserică și Stat. Fără îndoială, el era, după cum am văzut, forțat să ducă o asemenea politică de prezența regimurilor autoritare și totalitare, ale căror abuzuri putea spera să le îngrădească numai prin acorduri solemne de drept internațional. Ceea ce sunt tocmai concordatele. Dar trebuie să mai spunem că era înclinat în mod firesc către această politică și de concepția sa asupra Bisericii ca „societate perfectă", care derivă din regalitatea lui Cristos propriul ei drept nu numai de a instrui, ci și de a conduce și a dirija popoarele. De fapt, concordatul nu servește numai la garantarea unei *libertas Ecclesiae*, ci chiar, acolo unde și când este cu putință, la a introduce în organizarea internă a Statului acele note confesionale care pot folosi cumva la catolicizarea instituțiilor. Modelul din care pare să se inspire Pius XI nu este totuși concordatul napoleonian (concordat defensiv), ci acela ecuadorian și austriac (concordatul ofensiv).

Întreaga strategie a Papei Ratti se explică și se înțelege mai bine în lumina celor două premise care, după toate aparențele, au guvernat-o și au fondat-o. Prima constă într-o obiectivă subestimare (era cât pe ce să spun nerecunoaștere) a importanței Statului de drept și a normelor liberale care trebuie să-l fondeze. De aceea el nu are scrupule să încheie acorduri cu dictaturile, doar pentru a garanta Bisericii acele libertăți care, în aceeași epocă, sunt negate pe plan civil și politic (și de care au fost privați chiar catolicii înșiși, organizați politic). A doua premisă constă într-o încredere excesivă în importanța și eficiența normei juridice, căreia pare să-i încredințeze o mare parte a speranțelor sale de renaștere a catolicismului, preferând-o liberei însuflețiri spirituale.

Prima premisă este confirmată de două dintre afirmațiile sale. În enciclica *Dilectissima nobis* (din 1933) el scrie: „Este un fapt cunoscut de toți că Biserica catolică, care nu e în nici un fel legată de o formă de guvernământ mai mult decât de o

alta, câtă vreme ele respectă drepturile lui Dumnezeu și ale conștiinței creștine, nu întâmpină nici o dificultate în a se acorda cu diferitele instituții civile, fie monarhice, fie republicane, aristocratice sau democratice" (IV, 1014). Din această afirmație pare că se poate deduce că indiferența Bisericii pentru formele de guvernământ nu este numai de natură tactică, ci este de natură strategică (sau, mai rău, morală). „Drepturile lui Dumnezeu și ale conștiinței creștine" sunt singurele care contează; drepturile civile și politice contează mult mai puțin (sau nu contează deloc). Infima lui considerație pentru Statul de drept este confirmată de pasajul central din faimosul discurs către profesorii Universității Catolice din Milano, din 13 februarie 1929, imediat după concordatul cu Italia (discursul care, printr-o interpretare superficială și răstălmăcită, a intrat în istorie pentru calificarea de „om al Providenței" atribuită lui Mussolini, însă care, inserată în context, nu e nimic mai mult decât o expresie retorică). Papa spuse cu acea ocazie: „Și poate că trebuia un om ca acela pe care Providența ni l-a scos în cale; un om care să nu aibă preocupările școlii liberale, pentru ai cărei adepți toate acele legi, toate acele ordine, sau mai curând dezordine, toate acele legi, spuneam, și toate acele regulamente erau tot atâtea fetișuri și, ca și fetișurile, cu atât mai intangibile și venerabile, cu cât erau mai urâte și mai strâmbe." Această interpretare a legii ca fetiș și dezordine îmi pare să spună mult despre incapacitatea Bisericii lui Pius XI de a se adapta la exigențele emergente.

Cea de-a doua premisă e confirmată de satisfacția pe care i-a procurat-o concordatul cu Italia (cel mai bun, după părerea sa, din câte încheiase; și încheiase cu Lituania, Letonia, România, Iugoslavia, Polonia, Austria, Cehoslovacia și cu mai multe state germane, în afară de Reich). Și tocmai concordatul italian reflectă cel mai clar tentativa de a confesionaliza cu orice chip instituțiile, de a da o consacrare civilă normei religioase. De exemplu, cu articolul 34, care recunoaște valabilitate civilă căsătoriei religioase; sau cu articolul 36, în care se spune că „Italia consideră fundament și încununare a instrucțiunii publice învățătura doctrinei creștine, în forma primită din tradiția catolică"; sau cu

articolele 13 și 14, care permit asistența religioasă a forțelor armate numai după ritul catolic. Nu lipsesc nici norme deschis neliberale (ca aceea prevăzută de art. 5) sau care, în orice caz, lezează egalitatea cetățenilor (ca art. 8). În mai sus menționatul discurs din 13 februarie, Papa a preamărit victoria obținută, spunând că acest concordat era „printre cele mai bune care s-au încheiat până acum“; și adaugă: „Credem, cu profundă satisfacție, că am redat prin aceasta pe Dumnezeu Italiei și Italia lui Dumnezeu.“

Concordatul italian puse capăt supărătoarei Chestiuni romane. Acesta e, fără îndoială, cel mai mare merit al său. Dacă, în afară de aceasta, a avut sau nu puterea de a-l restitui pe Dumnezeu Italiei și Italia lui Dumnezeu, e o judecată pe care numai timpul ar fi putut-o verifica. Rămâne oricum justificată impresia că până la sfârșitul întregului pontificat al lui Pius XI raportul între catolicism și democrație, între catolicism și lumea modernă, a rămas nesigur și neclar. Apariția pe scena politică a fenomenului totalitar a întârziat un proces de maturizare și diferențiere care începuse deja, după sfârșitul primului război mondial, mai cu seamă grație nașterii popularismului sturzian. Instrumentul concordator a folosit desigur ca tampon în situații extreme, dar a servit și la redeșteptarea unor iluzii temporaliste, punând iarăși problema raporturilor dintre Biserică și Stat în scheme juridice și formale care riscau să îi comprime dimensiunea istorică și evoluția necesară.

Cotitura definitivă a lui Pius XII și vremurile noi

Artizanul schimbării este Pius XII. Puțini dintre Papii moderni au fost obiectul unor sentimente atât de contrastante. Ridicat în slăvi în timpul vieții, în forme probabil excesive, el a rămas, după moarte, victima unui complot al tăcerii, care pare că nu s-a sfârșit încă. În confruntările sale continuă să prevaleze forme de abordare sentimentale și emotive, care mai fac și acum

problematică o reală încadrare istorică a personajului. Și în această alternanță de lumini și umbre, de nostalgii și repulsii, ceea ce rămâne necunoscut, sau răstălmăcit, sau prea puțin cunoscut, este tocmai învățătura sa, care e una dintre cele mai organice, complexe și realmente inovatoare pe care le-a produs Scaunul Apostolic.

Limitându-ne la subiectul nostru, vom observa că tocmai cu Pius XII se încheie seculara și frământata apropiere a Bisericii de Statul modern. Cad toate restricțiile, subînțelesurile, neîncrederea care făcuseră problematică relația dintre ele până în epoca predecesorului său. Încetează mai ales acea înstrăinare de fond a Bisericii față de comunitatea politică și formele ei de organizare, care pusese nu puțini catolici în situația jenantă a celui ce se simte divizat și sfâșiat. Acceptarea deplină a celor două societăți, civilă și religioasă, ca realități distincte face astfel ca intervențiile lui Pius XII să piardă orice formă de schematism doctrinar și să dobândească tonul, mai puțin peremptoriu, al unei pedagogii morale, care știe că trebuie să se adreseze conștiințelor mai mult decât instituțiilor. Iar referințele sale, chiar frecvente, la organizarea statală, apar într-un context care respectă întotdeauna autonomia și laicitatea puterii politice.

Astfel el renunță să mai insiste asupra doctrinei sociale și privește mai curând la formele rânduielii politice și instituționale a Statelor, indicând punctele care o pot face echitabilă, dreaptă, tolerabilă, viabilă pentru toți cetățenii, independent de credința lor religioasă.

Persoana umană, văzută ca purtătoare a drepturilor absolute și inalienabile, devine centrală în doctrina sa. Mesajul radiodifuzat de Crăciun, din 24 decembrie 1942, în plină catastrofă a războiului, este în întregime axat pe această temă.

Pius XII modifică optica predecesorilor săi într-un punct fundamental, atunci când afirmă că ordinea națională și internațională trebuie să fie umană înainte de a fi creștină și că nici măcar creștină nu poate fi acolo unde nu sunt respectate toate drepturile individului. Am văzut cum Pius XI se declarase indiferent la formele de guvernământ, „câtă vreme ele respectă

drepturile lui Dumnezeu și ale conștiinței creștine". Ei bine, într-o alocuțiune la Corpul Cardinalilor Bisericii Catolice din 14 februarie 1949, Pius XII repetă aceeași frază, aproape cu aceleași cuvinte, dar cu un adaos extrem de semnificativ: Biserica „admite orice formă de guvernământ – spunea el –, cu condiția să nu contrazică drepturile divine și umane" (II, 565). Această referire la drepturile umane face ca *libertas Ecclesiae* să devină totuna cu libertatea omului, să piardă acel sens de distincție și privilegiu care o făcea puțin prea aspră și poate inacceptabilă pentru un necredincios, în cuvintele Papei Concilierii.

În doctrina lui Pius XII, omul este o ființă indivizibilă, ale cărei libertăți și drepturi fie rezistă toate împreună, fie cad toate împreună. De aici, insistența sa continuă asupra necesității unei legislații drepte și sigure, asupra forței dreptului, ca bastion în fața forței. Puțin câte puțin, Papa devine astfel avocatul omului, fără alte adjective și fără limitări, indicând un drum pe care îl vor urma toți succesorii săi.

În acest cadru general, acceptarea democrației vine de la sine, ca unică formă de guvernământ pe măsura omului. Recunoașterea care pune capăt atâtor neînțelegeri apare în cursul mesajului radio de Crăciun din 1944: „În epoca noastră, în care activitatea Statului este atât de vastă și decisivă, forma democratică de guvernământ apare multora ca un postulat natural, impus de rațiunea însăși"; și, adaugă el, a cere o mai mare democrație „nu poate avea o altă semnificație decât aceea de a pune cetățeanul tot mai mult în situația de a avea propria sa opinie personală, și de a și-o exprima și a o valorifica spre binele public" (I, 581). Dar democrația e văzută ca realitate a poporului, adică a unor indivizi conștienți „de propria lor responsabilitate și de propriile lor convingeri", nu ca realitate de masă, care „este inamicul capital al adevăratei democrații și al idealului său de libertate și de egalitate" (*ibid.*, 581-2).

Recunoașterea democrației, care implica recunoașterea laicității și a autonomiei Statului ca realitate ontologic și juridic diferită de Biserică, este însoțită de o reflecție asupra Bisericii

profund inovatoare și ea în raport cu învățătura precedenților pontifi.

Admiterea înstrăinării reciproce a Bisericii și a Statului, care pune definitiv capăt nostalgiei creștinătății prezente încă indirect în învățătura lui Pius XI, obligă de fapt la o regândire nu numai a Statului, ci și a întregii naturi a Bisericii. La aceasta se referă enciclica *Mystici Corporis* (din 1943), în care reafirmarea naturii asociative și juridice a Bisericii, constituite și formate ierarhic, este însoțită totuși de o judecată foarte originală asupra tuturor acelor elemente harismatice și mistice, interioare și spirituale, care fac din ea o comunitate de credință și de mântuire călătorind prin istorie. Și de fapt această enciclică, mai mult decât s-ar spune, este la baza reînnoirii ecleziologice postconciliare.

În concepția lui Pius XII este implicit sfârșitul schemei gelasiene, ca o categorie interpretativă a raporturilor Biserică-Stat. Și este implicit chiar sfârșitul partidelor creștine sau de inspirație creștină, fie înțelese ca formă istorică a Bisericii (Leon XIII), fie ca purtătoare a unei specificități politice a creștinismului (Sturzo). E drept că tocmai după al doilea război mondial, în plin pontificat al lui Pius XII, a avut loc o orgolioasă renaștere a acestor partide, după cum adevărat este că adesea ele păreau să acționeze din însărcinarea Bisericii. Dar legătura cu Biserica, acolo unde există, este de natură mai mult pragmatică decât formală și, în orice caz, de așa natură încât nu poate influența, în pofida aparențelor, un proces de separare ireversibil. Așa cum remarcă Baget Bozzo, ele nu mai sunt acum decât o „formă de putere politică“ (V, 39). Poate nu numai din motive personale, după al doilea război mondial, Sturzo își pierde interesul pentru soarta Democrației Creștine.

Demnitatea și autonomia Statului impun forme de prezență care nu mai trec prin blocul catolic, ci printr-o participare conștientă, liberă și responsabilă a cetățenilor la gestiunea intereselor obștești. „Demnitatea omului este demnitatea imaginii lui Dumnezeu – spune Pius XII în mesajul radiofonic de Crăciun din 1944 –, demnitatea Statului este demnitatea comunității morale voite de Dumnezeu, demnitatea autorității politice este demnita-

tea participării sale la autoritatea voită de Dumnezeu" (II, 481). Există o ordine morală, al cărei interpret și custode este puterea statală, „și prima datorie a unei învățături catolice este să risipească erorile care, dezlegând puterea din legăturile ei esențiale de dependență față de Dumnezeu, tind să distrugă raportul eminamente moral care o unește cu viața individuală și socială" (*ibid.*, 646).

Discursul nu mai pune problema legitimității puterii, nici a utilizării ei în scopuri defensive, pentru realizarea în societate a unei ordini creștine. O dată acceptată autonomia momentului politic, discursul se întoarce către ambiguitatea puterii pe care politicul o realizează și care se poate rezolva în favoarea omului sau împotriva lui, în clipa când se recunoaște sau se neagă dependența de o ordine morală superioară și anterioară. „Dintr-o perspectivă mai vastă – adaugă Pius XII –, o criză a puterii e o criză a civismului, adică, în ultimă analiză, o criză a omului" (*ibid.*, 647). În această perspectivă, datoria Bisericii (și a catolicilor), funcția lor istorică nu mai este cea a unei realități separate, care dictează norme tehnice sau caută privilegii, ci a unei comunități de credință care, în fața „acelei gigantice mașini administrative", cum e pe cale să devină Statul, în fața riscului „depersonalizării" ce-l „cufundă în stare de angoasă pe omul modem" (*ibid.*, 638-9), veghează asupra demnității și libertății omului, asupra respectului naturii sale morale.

Suntem, de acum înainte, într-o optică de împăcare, în care însăși dualitatea Biserică-Stat apare ca inadecvată față de implicațiile renăscândei dialectici a istoriei și eschatologiei.

CONCLUZIE

Raportul cu Statul este o problemă fundamentală în gândirea creștină. Conștiința milenaristă vibrantă a comunităților creștine primitive poartă cu sine teza ireductibilității creștinismului la lume. Este teza pe care o găsim enunțată de Tertulian, în două dintre cele mai singulare pasaje din *Apologetica*: „Încă din vremea lui Tiberius, Cezarii ar fi crezut în Cristos, dacă Cezarii nu ar fi fost necesari lumii și dacă un creștin ar fi putut să fie Cezar“ (21, 24), iar celălalt: „Nimic nu ne e mai străin decât Statul. Noi recunoaștem o singură republică: lumea“ (38, 3). Această direcție de gândire, care i-a făcut pe Părinții Bisericii să înțeleagă puterea ca fruct al păcatului originar, culminează în teoria augustiniană a celor două cetăți – cetatea lui Dumnezeu și cetatea terestră –, inextricabil unite, dar și în conflict iremediabil, până la eschatologia finală, care le va separa pentru totdeauna cetățenii, răsplătindu-i pe unii și condamnându-i pe ceilalți.

Evul Mediu rezolvă antiteza aducând Statul în interiorul ordinii creștine și punându-l, în anumite privințe, sub tutela directă a Bisericii, chiar dacă nu era decât administrat de ea. În codificarea pe care a dat-o Bonifacius VIII, este triumful schemei gelasiene, în antiteză cu cea augustiniană. Una dintre consecințe a fost excesiva mundanizare a Bisericii, împotriva căreia a reacționat Reforma luterană.

Reforma a rupt unitatea creștinătății și a provocat nașterea Statului confesional. Unindu-se cu absolutismul, acesta acapară întreaga putere, inclusiv cea ecleziastică, lăsând Bisericii numai puterea spirituală, guvernarea conștiințelor.

Teoriile dreptului natural și cele raționaliste au emancipat Statul din lanțurile confesionalismului și de sub tutela morală. Imediat după Revoluția franceză, Statul se prezintă ca entitate autonomă și independentă, pe deplin stăpână pe sine. Dar, dintr-o simplă entitate negativă, custode al libertății tuturor, așa cum se prezenta în concepția liberală clasică, el tinde să se transforme în entitate pozitivă, producătoare de valori și purtătoare a unei etici proprii. Statul evoluează în mod fatal către forme totalizatoare, fie în versiunea polițienească și brutală a regimurilor totalitare, fie în forma, mai acceptabilă dar nu mai puțin insidioasă, a Statului birocratic și administrativ. Apare prin urmare din nou ideea opoziției conștiinței creștine față de Statul modern. Cu atât mai mult cu cât, dacă e adevărat că puterea este, prin natura sa, unificatoare și tinde să fie concepută monist, Statul laic, așa cum se dezvoltă astăzi, pare să realizeze la maximum această tendință; nu numai prin cantitatea de funcții, și deci de putere, pe care și-a apropriat-o, ci mai ales prin strădania sa de a resorbi supranaturalul în natural.

În fața acestei noi realități, Biserica a stat multă vreme nehotărâtă, poate insuficient conștientă de noutatea problemei. „Marele refuz" îndărătul căruia se va refugia până la Pius IX se datorează unei nostalgii necritice a trecutului mai mult decât unei evaluări autentice a prezentului. Cotitura se petrece o dată cu Leon XIII. Progresul mișcării catolice comportă adecvarea la caracterul pluralist al societății. Dar este încă o adecvare tactică mai mult decât strategică. Doctrina socială a Bisericii, pe care mișcarea catolică o interpretează sub controlul ierarhiei, implică de fapt ideea (și iluzia) readucerii societății și a Statului laic într-o formă oarecare de ordine creștină. Pasul decisiv îl face Sturzo, când concepe partidul creștin ca pe un agregat aparținând mai curând societății politice decât celei religioase, autonom în raport cu ierarhia și purtător al unui program politic precis și

definit, care tinde să se configureze ca o adevărată teorie proprie a Statului. Autonomia și laicitatea „politicului", cucerite atât de trudnic, se pierd imediat din nou, din cauza crizei regimurilor liberale. Pius XI readuce totul sub controlul ierarhic și se întoarce la ideea unei doctrine sociale direct promovate de Biserică. Insistența asupra instrumentului concordatar accentuează impresia unei Biserici izolate și privilegiate, indiferentă nu numai la momentul politic, ci și la drepturile și libertățile conexe acestuia.

Pius XII răstoarnă definitiv situația, consfințind nu numai autonomia și laicitatea politicii, ci și autonomia și laicitatea Statului. Biserica renunță să le ipotecheze pe una sau pe celălalt, revendicându-și în primul rând o supremă funcție formatoare asupra omului și nu asupra orânduirilor, pentru a „modela și perfecționa în el asemănarea divină" (II, 522). Renaște în acest fel, după cum s-a scris, antica schemă augustiniană (cf. V, 37-40), o dată ce scopul eschatologic nu mai trece prin instituții, ci prin conștiințele oamenilor, care devin, împreună cu Biserica, semnul unei *civitas Dei* în progres.

Această perspectivă implică depășirea, cel puțin în linie teoretică, atât a partidelor creștine, cât și a concordatelor. Căci ambele forme trimit de fapt la o Biserică înțeleasă ca realitate separată politic (partide creștine) sau privilegiată (concordate), în vreme ce Biserica lui Pius XII se deschide deja către o solidaritate cu omul, acea solidaritate pe care Conciliul o va sancționa în mod definitiv.

Rămâne deschisă și încă nerezolvată problema formelor în care Biserica și creștinii își vor realiza în viitor prezența lor istorică. Însăși renunțarea „la privilegiile oferite de autoritatea civilă", despre care vorbește Conciliul (*Gaudium et spes*, n. 76) referitor la Biserică, nu pare să fi găsit încă o punere în act adecvată a instrumentelor și a mentalității. Dar, în fața invaziei totalizatoare (sau de-a dreptul totalitare) a Statului de astăzi, pare să se manifeste o fundamentală vocație non-politică a Bisericii, tot mai solidară cu conștiința umană, oriunde aceasta încearcă să-și refacă hotarele de libertate și autonomie pentru a rezista atingerii drepturilor, violării moralei, ocultării religiei.

LISTA CĂRȚILOR CITATE

I. *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Documente culese și comentate de S.Z. EHLER și J.B. MORRALL, introducere de G. Soranzo, Vita e Pensiero, Milano, 1958.

II. *La pace interna delle nazioni*, volumul al șaselea al seriei *Insegnamenti Pontifici*, Edizioni Paoline, Roma, 1958.

III. *Le encicliche sociali dei Papi da Pio IX a Pio XII (1864-1956)*, sub îngrijirea lui I. GIORDANI, Studium, Roma, 1957[4].

IV. *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, sub îngrijirea lui E. MOMIGLIANO, Dall'Oglio, Milano, 1963.

V. G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La D.C. di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954*, Vallecchi, Firenze, 1978[3].

VI. D. BARILLARO, *Società civile e società religiosa dalla Riforma alla Restaurazione*, Giuffrè, Milano, 1978.

VII. C. FALCONI, *Storia delle encicliche*, Mondadori, Milano, 1965.

VIII. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia tra Ottocento e Novecento: il mito della „Cristianità"*, în AA.VV., *Chiese nelle società*, Marietti, Torino, 1980, pp. 151-245.

IX. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, sub îngrijirea lui C. RIVA, Morcelliana, Brescia, 1976[5].

X. F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1967.

XI. L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione Francese a oggi*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

XII. L. STURZO, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, 2 vol., Zanichelli, Bologna, 1958 (face parte din *Opera Omnia* a

lui Sturzo, ediție publicată sub îngrijirea Institutului Luigi Sturzo; toate citatele noastre se referă la vol. II).

XIII. L. STURZO, *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma, 1951.

XIV. *Classici del liberalismo e del socialismo. Le carte dei diritti*, sub îngrijirea lui F. BATTAGLIA, Sansoni, Firenze, 1947.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Indicațiile care urmează nu au alt scop decât acela de a oferi o orientare generală cititorului care ar vrea să aprofundeze vreuna dintre temele tratate. Ca sursă pentru învățăturile pontificale, va trebui să se recurgă, pe lângă colecția cotidianului *L'Osservatore Romano* și a bilunarului *La Civiltà cattolica*, la *Acta Sanctae Sedis (Actele Sfântului Scaun)* (începând din 1904, publicația oficială a Sfântului Scaun), care în 1909 își schimbă titlul în *Acta Apostolicae Sedis (Actele Scaunului Apostolic)*; să se țină seama între altele de *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Manual de simboluri, definiții și declarații în problemele credinței și ale moralei)* de H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER, Freiburg, 1965, ed. 23, care conține extrase de documente doctrinale, cu indici ampli de materie.

Pentru perioada pe care am luat-o în considerație, există două sinteze foarte bune în S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II (Un Secol din istoria Bisericii. De la Leon XIII la Conciliul Vatican II)*, Studium, Roma, 1980, 2 vol., și în G. MARTINA, *La Chiesa nell'età della Riforma, dell'Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo (Biserica în epoca Reformei, a absolutismului, a liberalismului, a totalitarismului)*, Morcelliana, Brescia, 1978, 4 vol. A se vedea și *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni (Biserica în Italia în ultimii treizeci de ani)*, Studium, Roma, 1977, de același G. MARTINA. Util, chiar dacă nu întotdeauna un critic pătrunzător, E.E.Y. HALES, *La Chiesa cattolica nel mondo contemporaneo (Biserica catolică în lumea contemporană)*, Edizioni Paoline, Roma, 1961. Într-o panoramă mai vastă, care cuprinde întreaga istorie a Bisericii, se situează pe lângă acestea și *Storia della Chiesa (Istoria Bisericii)*, sub direcția lui H.

JEDIN, tradusă în italiană la Editura Jaca Book în 10 volume, și *Nuova Storia della Chiesa (Noua istorie a Bisericii)*, sub direcția lui R. AUBERT, tradusă în italiană la Editura Marietti în 5 volume. Sursă de inepuizabile sugestii, poate nu cu totul străină de elaborarea propriului nostru punct de vedere, este foarte personala *Storia del Cristianesimo (Istoria creștinismului)* de E. BUONAIUTI, în 3 volume, Dall'Oglio, Milano, 1960, care intitulează în mod semnificativ partea a doua a volumului III, relativă la perioada dintre Pius IX și Pius XI, *Fuori del cristianesimo (În afara creștinismului)*.

Cu directă referire la tema noastră este clasica *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni (Biserica și Statul în Italia în ultimii o sută de ani)*, de A.C. JEMOLO, Einaudi, Torino, 1975[4] (a fost publicată, la aceeași editură, o ediție redusă, în colecția PBE). A se vedea, de același A.C. JEMOLO, și: *Scritti vari di storia religiosa e civile (Scrieri diverse de istorie religioasă și civilă)*, Giuffrè, Milano, 1965; *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia (1848-1888) (Problema proprietății ecleziastice în regatul Sardiniei și în regatul Italiei; 1848-1888)*, Il Mulino, Bologna, 1974; *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento (Statul și Biserica la autorii politici italieni din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea)*, Morano, Napoli, *1972; La Questione Romana (Problema Romană)*, Milano, s.d. Utilă, chiar dacă mai generală, F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa (Relațiile dintre Stat și Biserică)*, Il Mulino, Bologna, 1974; și chiar schița istorică a lui S.Z. EHLER, *Breve storia dei rapporti tra Stato e Chiesa (Scurtă istorie a raporturilor dintre Stat și Biserică)*, Vita e Pensiero, Milano, 1961. Bibliografia în legătură cu mișcarea catolică este acum enormă; de aceea preferăm să trimitem la ampla revistă bibliografică publicată în apendice la volumul *Sturzo* de G. DE ROSA (Utet, Torino, 1977), pp. 483 sq. În legătură cu partidele de inspirație creștină, pot fi de oarecare utilitate lucrările: C. BREZZI, *Il cattolicesimo politico in Italia nel'900 (Catolicismul politic în Italia la 1900)*, Teti, Milano, 1979; *ID., I partiti democratici cristiani d'Europa (Partidele democrat-creștine din Europa)*, Teti, Milano, 1979; G. VECCHIO, *La Democrazia Cristiana in Europa (1891-1963) (Democrația creștină în Europa, 1891-1963)*, Mursia, Milano, 1979. Mai strâns legate

de tematica studiului nostru sunt: A. ARDIGÒ, *Toniolo: Il primato della riforma sociale. Per ripartire della società civile (Toniolo: Primatul reformei sociale...)*, Cappelli, Bologna, 1978, P. PECORARI, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa (Ketteler și Toniolo. Tipologii sociale ale mișcării catolice în Europa)*, Città Nuova, Roma, 1977, G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia (Creștinism și democrație)*, Morcelliana, Brescia, 1980; și tot așa reflecțiile lui A. FUGARDI, *L'uomo del futuro fra Stato e Chiesa (Omul viitorului între Stat și Biserică)*, Vito Bianco, Roma, 1966.

Pentru Pius IX a se vedea G. MARTINA, *Pio IX. Chiesa e mondo moderno (Pius IX. Biserica și lumea modernă)*, Studium, Roma, 1976; pe lângă acesta, S. FONTANA, *La contrarivoluzione cattolica in Italia (1820-1830) (Contrarevoluția catolică în Italia, 1820-1830)*, Morcelliana, Brescia, 1968. În privința Bisericii la diferite națiuni, P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella Storia d'Italia (Biserica și Statul în istoria Italiei)*, Laterza, Bari, 1967; G. MARTINA – E. RUFFINI, *La Chiesa in Italia tra fede e storia (Biserica în Italia între credință și istorie)*, Roma, 1975; A. DANSETTE, *Chiesa e società nella Francia contemporanea (1789-1930) (Biserică și societate în Franța contemporană, 1789-1930)*, 2 vol., La Nuova Italia, Firenze, 1959; *ID., Destino del cattolicesimo francese (1926-1956) (Destinul catolicismului francez, 1926-1956)*, Cinque Lune, Roma, 1967; F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'800 (Istoria religioasă a Germaniei la 1800)*, Morcelliana, Brescia, 1944; W. SPAEL, *La Germania cattolica nel XX Secolo (1890-1945) (Germania catolică în secolul XX, 1890-1945)*, Roma, 1974; M. BENDISCIOLI, *La Germania religiosa nel III Reich (Germania religioasă în timpul celui de-al III-lea Reich)*, Morcelliana, Brescia, 19772; E. RITTER, *Il movimento cattolico sociale in Germania nel XIX secolo e il Volksverein (Mișcarea socială catolică în Germania în secolul al XIX-lea și Uniunea Populară)*, Cinque Lune, Roma, 1967; T. Mc AVOY, *A History of the Catholic Church in the United States (O istorie a Bisericii catolice în Statele Unite)*, Notre Dame, 1969; K.M. SCHMITT, *The Roman Catholic Church in Modern Latin America (Biserica romano-catolică în America Latină modernă)*, New York, 1972; J. HAJJAR, *Le chris-*

tianisme en Orient. Études d'histoire contemporaine (Creștinismul în Orient. Studii de istorie contemporană), Beirut, 1971.

Indicații și piste de cercetare uneori prețioase sunt conținute în actele congreselor. Menționăm: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII (Aspecte ale culturii catolice în epoca lui Leon XIII)*, Cinque Lune, Roma, 1962; *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale (Benedictus XV, catolicii și primul război mondial)*, Cinque Lune, Roma, 1965; *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878) (Biserică și religiozitate în Italia după Unire, 1861-1878)*, 4 vol., Vita e Pensiero, Milano, 1973; *Chiesa e spiritualità nell'ottocento italiano (Biserică și spiritualitate în secolul al XIX-lea italian)*, Verona, 1971; *Il movimento cattolico e la società italiana in cento anni di storia (Mișcarea catolică și societatea italiană în o sută de ani de istorie)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1976 (cu o contribuție a lui A. GAMBASIN, care tratează raporturile dintre mișcările catolice europene); *Luigi Sturzo nella storia d'Italia (Luigi Sturzo în istoria Italiei)*, 2 vol., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1974 (cu o contribuție a lui M. CONDORELLI asupra problemei raportului dintre Biserică și Stat la Sturzo); *I cattolici liberali nell'ottocento (Catolicii liberali în secolul al XIX-lea)*, SEI, Torino, 1976; *I cattolici e il liberalismo dalle „Amicizie cristiane" al modernismo (Catolicii și liberalismul, de la „Prieteniile creștine" până în epoca modernă)*, Liviana, Padova, 1968; *Cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914 (Catolicismul politic și social în Italia și Germania, de la 1870 la 1914)*, Il Mulino, Bologna, 1974; *Cristianesimo e cultura (Creștinism și cultură)*, Actele complete ale celui de al XLVI-lea curs de aducere la zi culturală al Universității Catolice, Loreto, 21-26 septembrie 1975, Vita e Pensiero, Milano, 1976; *Laicità. Problemi e prospettive (Laicitatea. Probleme și perspective)*, Actele celui de-al XLVII-lea curs de aducere la zi culturală al Universității Catolice, Vita e Pensiero, Milano, 1977 (cu referire directă la tema noastră). Pe lângă acestea, sugestii utile și uneori geniale în: J. DELUMEAU, *Il cristianesimo sta per morire? (Creștinismul stă să moară?)*, SEI, Torino, 1977; ne permitem să mai facem o trimitere și la G. ROMANATO – F. MOLINARI, *Cultura cattolica in Italia ieri e oggi (Cultura catolică în Italia ieri și astăzi)*, Marietti, Torino, 1980. Pot fi consultate cu folos și cele

două volume ale lui C. FALCONI, *La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (Biserica și organizațiile catolice în Italia)*, Einaudi, Torino, 1956, și *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa (Biserica și organizațiile catolice în Europa)*, Edizioni di Comunità, Milano, 1960. Două opere care privesc foarte îndeaproape tematica noastră, deși sunt foarte diferite ca origine și scop (chiar și ca valoare), sunt: cea a lui O. GIACCHI, *Lo Stato laico (Statul laic)*, Vita e Pensiero, Milano, 1978 (o culegere de prelegeri universitare); și cealaltă, într-adevăr genială, a lui G. FASSÒ, *Cristianesimo e società (Creștinism și societate)*, Giuffrè, Milano, 1969.

În problema concordatelor să-l cităm în primul rând pe A. MERCATI, *Raccolta di Concordati fra la S. Sede e le autorità civili (Culegere de concordate între Sf. Scaun și autoritățile civile)*, 2 vol. (primul merge de la 1098 până la 1914, al doilea de la 1915 la 1954), Tipografia poliglotta vaticana, Roma, 1954. Se mai poate consulta și N. ADDONIANO, *Chiesa e Stato dalle origini del cristianesimo ai Patti Lateranensi (Biserica și Statul de la originile creștinismului până la pactele lateranense)*, Bulzoni, Roma, 1969. O carte veche a lui L. SALVATORELLI, de negăsit, probabil, analizează în amănunțime politica concordatară a lui Pius XI: *La politica della S. Sede dopo la guerra (Politica Sf. Scaun după război)*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano, 1937. Trimitem în sfârșit la numerele monografice a trei reviste, care precizează eficient, chiar și din punct de vedere bibliografic, *status quaestionis: Humanitas* din ianuarie-februarie 1974; *Il Ponte* din februarie-martie 1979 (care conține și un tabel sinoptic al schițelor de revizie a Concordatului din '29); *I problemi di Ulisse* din mai 1980.

Partea a doua

PENTRU O ECONOMIE POLITICĂ A BUNURILOR RELIGIOASE

Mario G. Lombardo

UN MINISTER AL CULTELOR[1]

În binomul a cărui corelație vrem să o studiem, *religie și putere*, punctul de echilibru în jurul căruia gravitează prezentul eseu înclină, în mod decisiv, de partea celui de-al doilea termen. Vrem să studiem nu atât puterea care se poate atribui sociologic religiilor și bisericilor mai mult sau mai puțin instituționalizate, cât un mod de a înscrie religiile în interiorul unei economii politice generale, ordonatoare a unei societăți cu un înalt grad de diferențiere. Doctrina „Bisericii libere într-un Stat liber", care este punctul culminant al strădaniei culturii moderne și iluministe, s-a vădit total insuficientă, chiar și în forma ei cea mai actualizată, care angajează puterile publice și o neutralitate activă în tutelarea existenței și a egalității confesiunilor religioase, a drepturilor individuale și colective de libertate religioasă, a formelor lor de asociere și autoreproducere, a expresiilor culturale și educative, a non-discriminării în accesul la funcții publice etc. Alcătuirile sociale moderne s-au dezvoltat conform unor sisteme funcționale specifice și diferențiate prin politică, economie, știință, religie, viață familială, educație, artă etc., ceea ce a permis ca aceste funcțiuni diferite ale societății în ansamblul ei să fie problematizate (XXIX, 54). Mai mult, a fost esențial să se stabilească în ce formă și după ce scheme aveau să fie ordonate procesele și conținuturile comunicării, între

[1] Numerele dintre paranteze trimit la lista operelor citate, aflată la sfârșitul eseului. Cifrele romane se referă la titlu, cele arabe la pagină.

toate aceste sectoare ale existenței; este ceea ce înțeleg atunci când folosesc termenul de „economie politică", reluând în substanță semnificația sa originară, chiar dacă îi lărgesc simțitor limitele.

Pentru a ne oferi un ideal punct de referință care să ne ghideze în considerațiile noastre, poate fi util să recurgem la intrarea imaginară în rolul unui ministru ideal al cultelor, o funcție publică existentă deja în unele structuri politice occidentale, deși de cele mai multe ori într-o formă sclerozată și lipsită de autonomie.

În Italia, un decret din 1932 a transferat Ministerului de Interne și prefecturilor drepturile și puterile „care privesc materia referitoare la culte", exercitate până atunci de Ministerul Justiției și al Afacerilor de Cult și de procuraturile generale. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, această funcție s-a aflat mai cu seamă în centrul polemicilor pe tema *iura publica circa sacra*, precedentele istorice ale dezbaterii actuale. Să ne gândim la Hugo Grotius, în perioada în care îndeplinea funcția de curator pentru afaceri ecleziastice în contul Statelor Generale ale Provinciilor Unite ale Olandei, pe când disputa între cele două facțiuni religioase, a Gomariștilor și a Arminienilor, pentru influențarea puterilor publice, era mai aspră. El concepu atunci și expuse, în *De imperio Summarum potestatum circa sacra* (1614), doctrina conform căreia funcțiile sacre, ca și cele economice, tehnice și comerciale, sunt supuse puterii universale a suveranului nu prin natura lor sau prin mandat divin (cum spunea doctrina dominantă din Anglia contemporană lui Jacob I), ci în virtutea *ordinii*, adică a faptului că ele există în Stat, care nu poate fi străin de valori și interese spirituale: „*Quare pastorum cura est unica, ea summarum potestatum cura praecipua est ut divina recte ordinentur*" (LII, 103). Concepția despre Stat a lui Grotius e încă legată de idealul umanist al întrepătrunderii intime dintre viața civilă și cea religioasă sub forma unității bisericilor și a Statului, pe baza idealului creștin al unei biserici universale, și el îi atribuie Statului, entitate de drept natural a cărei putere este spirituală „*quatenus circa religionem, quae est res spiritualis versatur*"[1],

[1] Deoarece se îndeletnicește cu religia, care este un lucru spiritual (în latină în text) (n. tr.).

mandatul de a explica o politică ecleziastică aptă să solidarizeze toate bisericile. Abia mult mai târziu principiul diferențierii între sfera religioasă și cea a dreptului va fi întărit de o practică juridică ce tutelează libertatea cetățenilor de a-și așeza sau nu viața pe principiile unei credințe religioase, fără prejudiciu pentru celelalte libertăți civile ale lor. Portalis, specialist în drept canonic, consilier al lui Napoleon și ministru al cultelor în 1801, era cât se poate de dispus să recunoască oportuna adaptare a catolicismului la arta socială de „*gagner les esprits et de changer les opinions*“[1] și mai ales de a promova la sate „*l'esprit de société*“[2]. Dar în una dintre primele sale circulare către episcopi, el le amintea că cenzurile ecleziastice nu sunt pedepse decât pentru cei care se tem de ele, și că Statul nu poate consimți ca ele să aibă efecte civile. După ce restaurase libertatea de celibat a preoților, care în vremea secularizării forțate din anii Revoluției fuseseră obligați prin lege să se căsătorească, el adăuga: „...căsătoria lor, dacă ei (preoții) ar fi încheiat vreuna, nu ar fi anulată în raport cu legile politice și civile; iar copiii care s-ar fi născut ar fi legitimi. Dar în forul lor interior și în ordinea religioasă, ei s-ar expune pedepselor spirituale pronunțate de legile canonice“ (XLV).

Cu toate acestea, economia politică aplica, în raport cu religia, principii de separatism și de tutelă pasivă, și era departe de a postula un interes activ pentru pluralismul confesiunilor, pentru posibilitatea cetățenilor de a dispune de o cât mai mare cantitate posibilă de bunuri inerente religiilor, în scopul de a-și îmbogăți conștiințele cu potențial expresiv, perceptiv și comunicativ. Cu alte cuvinte, nu exista (și nu există nici acum) o politică pentru religii analogă, în felul ei, cu cea a bunurilor culturale, care s-a dezvoltat începând din Renaștere. Astăzi, rolului politic al unui ministru ideal al cultelor i-am atribui următoarea funcție generală: există „bunuri religioase“, mai precis diferitele forme de experiență religioasă au, în valoarea cognitivă și orientativă a simbolurilor, practicilor și interpretărilor lor, un patrimoniu singular de bogății și, sub anumite aspecte, de energie vitală, care,

---

[1] A câștiga spiritele și a schimba opiniile (în franceză în text) (n. tr.).
[2] Spiritul de societate (în franceză în text) (n. tr.).

din punct de vedere politic, trebuie controlat (ceea ce nu înseamnă „impunere"), pus la dispoziția tuturor, spre a putea participa la el, și chiar administrat spre binele comun.

Pornind de la această poziție ideală, în mod oportun generică și abstractă, se conturează îndată variate probleme și întrebări, în special deoarece diferența profundă între ceea ce se înțelege de obicei, într-o civilizație laică, prin „cultură", și ceea ce înțeleg persoanele religioase prin „religie" (chiar admițând că nu o consideră ca atare numai pe a lor proprie), pune probleme complexe în ce privește natura, situațiile în care se exercită și specialiștii apți să susțină o atare politică a religiilor.

Pentru a orienta reflecția asupra acestor probleme și a le măsura complexitatea efectivă, în paginile ce urmează concentrăm mai întâi câteva observații cu privire la poziția în care s-au aflat bisericile în epoca modernă, dacă le concepem ca instituții administrative ale unui univers simbolic. E vorba despre focalizarea unor date istorice inerente problemei, tratată în exces pro și contra de sociologia contemporană, referitoare la valența socială integrativă a religiei în susținerea unei presupuse „arhitecturi morale transcendentale" a societății. În partea a doua și a treia sunt examinate două teorii care analizează funcțiile sociale ale religiei, conform atitudinilor manifestate astăzi ca alternative reciproce. Ambele pornesc de la funcțiile atribuite de M. Weber orientărilor religioase, instituționale și profetice, în tratatul său *Economie și societate*. Prima examinează conceptele de „bun religios" și „câmp religios" în perspectiva materialismului istoric și a criticii culturii „ideo-logice" (structuri normative ale domeniului gândirii). Abordarea sa este demistificatoare. Cealaltă folosește concepte elaborate înăuntrul teoriei generale a sistemelor de acțiune (sisteme delimitate/deschise, mediu și funcții, complexitate socială și reducțiile ei, diferențiere funcțională și includere culturală, intenționalitate și constituire a sensului etc.) și le aplică analizei multiplelor funcțiuni care se pot atribui religiei, conform criteriului dotării sistemului social global cu stabilitate și cu un maxim randament întru elaborarea intrasistemică a energiei simbolice ambientale. Abordarea sa este constructivistă.

Prima dintre aceste două orientări științifice este elaborată cu preponderență pe baza scrierilor lui G. Guizzardi și P. Bourdieu; cât despre a doua, ea acoperă domeniul teoriei funcțional-structuraliste a lui N. Luhmann și modul în care el o aplică la studiul instituțiilor religioase. În ultima parte, se arată cum, din diferite opinii emise pe subiectul „religie și politică“, se ivește o temă încă insuficient studiată: *care este rolul social și funcția politică a cercetătorului profesionist al fenomenelor religioase*. E vorba despre un rol cu statut propriu, determinat de actuala diferențiere funcțională a culturii.

1. „TOUTES LES RELIGIONS CONTINENNENT DES PRÉCEPTES UTILES À LA SOCIÉTÉ“[1] – [Montesquieu]

1. Corelația funcțională între „ansamblurile religioase“ (expresie prin care înțeleg nu numai religia, în posibila sa definiție esențială, ci și aspectele etice, economice și politice ale religiilor empirice) și celelalte domenii care constituie societățile laice era deja luată în considerare de cultura politică și de cea creștină medievală. *Societas civilis* din tradiția scolastică, refăcută după aristotelica *koinonia politichè*, organizând Biserica, Statul și cultura într-un sistem unic de părți care au drept scop întregul, făcea posibile, după conceptul analogiei, anumite prestații tipice ale sale, ca de exemplu aceea de a concepe în același timp, diferențiat în mod analog, *koinonia politichè* și Biserica, drept corp mistic al lui Cristos. În sistemul tomist, ecleziologia a luat și o formă politică și, ca atare, a servit drept bază, de pildă, pentru teoria pe care Dante a exprimat-o în *De Monarchia*, nu numai adaptare, dar și celebrare a ideii tomiste de *Unitate*, ca principiu al oricărui bine.

Totuși, numai începând din epoca modernă și iluministă corelația pe care o examinăm a devenit o problemă de studiu de sine stătătoare. Acest studiu științific al religiei este astfel legat de dinamica constituirii sistemului social modern, în care religia nu mai este locul ideal al ordinii și dreptului natural divin, ci s-a segmentat într-o pluralitate de religii, confesiuni și „idealuri“ religioase, ale căror practici încep să fie examinate din exterior și conform criteriilor unei științe sociale autonome.

[1] Toate religiile conțin precepte utile societății (în franceză în text) (n. tr.).

Scopul acestei științe sociale este organizarea rațională a unei practici și a unei politici. Utilizarea controlată a ansamblurilor religioase răspundea acestui scop, cum a notat un istoric al perioadei, prin faptul că în conștiința culturală a mediilor intelectuale elevate, chiar dacă ele se declarau încă religioase, „*quod creditur* (ceea ce se crede) era desolidarizat de *fides qua creditur* (crezul care te face să crezi)" (X, 38), devenind, mai precis, „credință", o pozitivitate empirică sau culturală, despre care se poate discuta dacă e mai mult sau mai puțin utilă fericirii individuale și binelui comun. Fie că sunt pentru secularizare, fie împotriva ei, filozofii, teologii și publiciștii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea sunt dominați de cele două categorii morale prevalente în epocă. Turgot, în primul său discurs la Sorbona (*Sur les avantages que l'établissement du Christianisme a procurés au genre humain*, 3 iulie 1750), enunță primul dintre aceste două imperative practice: „Natura a dat tuturor oamenilor dreptul de a fi fericiți". În *Nouvelles libertés de penser* (Amsterdam, 1743), îl găsim exprimat pe cel de-al doilea: „Societatea civilă este, ca să spunem așa, singura divinitate pe care el (omul care gândește) o recunoaște pe pământ; el o venerează, o onorează cu cinstea sa, cu atenția acordată propriilor sale îndatoriri și cu dorința sinceră de a nu fi un membru inutil al ei".

În unele cazuri, aceste precepte morale vor ceda în fața „rațiunii de Stat", fără a se putea afirma că aceasta ar fi concluzia necesară. Protestului unor clerici mai zeloși în sprijinirea binelui Statului – ca acel Dom Nicolas Jamin (1730-1782), abate de Saint Germain des Prés, care își scanda atacurile virulente contra lui Bayle, Voltaire și Rousseau cu aforismul: „Zadarnic se construiesc sisteme politice, dacă nu li se așează religia la bază" –, îi corespunde sentința unor politologi ca Samuel Pufendorf: religia este „*ultimum et firmissium humanae societatis vinculum*" (cea din urmă și cea mai strânsă legătură a societății omenești) (*De officio hominis et civis iuxta legem naturalem*, I, 4, IX). Dar, pentru aceștia din urmă, religia, care face parte din componentele politicii, este administrată de oameni politici, în vreme ce primii protestează, susținând că politica nu poate fi

ratio religionis (rațiunea de a fi și determinarea religiei). Frecvent, cele două partide găsesc modul de a se acomoda, fiindcă politicienii „luminați“ își dau repede seama că profesioniștii religiei (în acest caz, clericii) nu pot fi discreditați ca atare și nu pot fi lipsiți de influență în celelalte domenii ale societății civile, măcar pentru apartenența lor inerentă la lumea „populară“; iar popularul este cealaltă față a culturii *éclairée*. Acest acord nu se va menține fără cheltuieli ridicate. Utilizarea ansamblurilor religioase în organizarea rațională a politicii sfârșește prin a induce anumite efecte chiar înăuntrul conștiinței religioase (dihotomie între practică și doctrină, politizare a sacralității, desfacere a legăturii între implicit și explicit, vizibil și invizibil, domeniul privat și cel public, dintre cler și laici), chiar dacă această conștiință se străduiește să-și păstreze o relativă autonomie și, față de instituționalizarea eticii religioase, care o face să devină o parte din structura însăși a societății, își reconstruiește, pe planuri din ce în ce mai diverse și diferențiale, referințele sale tipice la domeniul de dincolo de structurile sociale contingente din lumea vieții.

Cu toate acestea, cine privește într-o retrospectivă istorică disputa actuală asupra aspectelor politice ale religiei are impresia că tocmai o anume miopie politică este cea care împiedică o mai bună economie a energiilor umane exprimate în religii. În epoca lui Montesquieu era deja o opinie comună că iubirea lui Dumnezeu pentru oameni, ca scop primar al creației, trebuia să fie considerată ca esență a religiei. Oamenii îl vor glorifica pe Dumnezeu când îl vor imita în iubirea pentru oameni: *Gloria Dei felicitas hominum* (fericirea oamenilor e gloria lui Dumnezeu). În al său *Essai de psychologie* (Londra, 1755), Charles Bonnet scria că „orice dogmă care nu e legată de practică (mai precis, inerentă operațiilor celor mai naturale ale psihicului), nu este de fapt o dogmă religioasă. Nu Dumnezeu este obiectul direct al religiei, ci mai curând omul“. Cum capacitățile omului au drept scop ultim societatea, care este condiția naturală perfectă a omului, „religia se referă deci, în ultimă instanță, la societate, ca un mijloc la propriul său scop“ (XXXIII, 103). Iezuiții din

Mémoires de Trévoux îi reproșaseră deja lui Jacques Bernard, care în tratatul său *De l'Excellence de la Religion* (Leida, 1714) exprimase aceleași idei, că voia să-i retragă lui Dumnezeu calitatea sa de scop ultim. În ideea de a-l imita pe Dumnezeu în acest fel este însă ceva care ne face să-i dăm dreptate lui Eliade, când scrie că secularizarea „este singura, dar cea mai importantă creație religioasă a lumii occidentale moderne... Procesul... ilustrează într-adevăr perfecta camuflare a *sacrului*, ba chiar identificarea sa cu *profanul*" (LX, 10). Dar ideea nu a reușit să se dezvolte cum ar fi putut, din cauza anumitor – ca să spunem așa – maladii tipice, care infestează de obicei orice concepție antropocentrică a religiei, și din cauza unor „carențe de alimentație" (XXIII). Ca să fim mai preciși, critica îndrăzneață a dogmelor și a cultelor din multe biserici oficiale a devenit, la rândul ei, sterilă, considerând că orice dogmă, orice cult și orice mister sacru ar fi inutile și ar reprezenta un obstacol în calea conștiinței sociale. Pentru a preamări noua artă suverană, Politica, s-a adoptat o nouă retorică religioasă, cu patrimoniul tradițional, alegoric, mitic și utopic care era al religiei, dar fără corecția și sprijinul unei mistici autentice a transcendenței; existau însă curente vaste ale acesteia ici și colo în Eruopa, dar ele s-au risipit în culturi separate, pentru că proiectul economiei politice civile nu era încă atât de complex în structurile sale și atât de larg încât să le poată integra, păstrând distincțiile necesare.

2. Caracterul politicii religioase moderne a rămas cu obsesia unei teme dominante: anume, dacă bisericile ar mai fi apte să procure referințe integratoare sistemului social în complexitatea sa. Pentru a garanta pacea religioasă și, prin urmare, și politică a Statelor, alternativa privilegiilor concedate de Stat confesiunii religioase dominante fu ideala *religie civilă*, codificată de Rousseau și urmașă atât a raționalismului deist, cât și a argumentelor care tindeau să îndepărteze politica de religia creștină în general, considerată ca o mistică esoterică, fundamental străină de „mundanitate" și inadecvată unor sarcini specific politice (a se vedea Bayle: XIV, 359; împotriva lui, Montesquieu, *Esprit*, XXIV, 6, trimite la distincția între structură religioasă și „sfaturi" evanghe-

lice). Pare just să atribuim acestui ideal al „intelectualilor" meritul de a fi transformat funcția socială naturală a dogmei și de a fi legitimat contactul cu confesiunile religioase și cu reprezentanții lor, ca o decizie liberă și individuală (XXIX, 56). Dar tot acestui ideal trebuie să i se impute responsabilitatea de a fi ocultat posibilitățile culturale intrinseci pluralismului religiilor. Există o pagină a lui Montesquieu care valorează cât un document al acestei mutilări:

> Dacă raționăm fără idei preconcepute, nu știu, o, Mirza, dacă n-ar fi un lucru bun ca într-un Stat să existe mai multe religii...
> Cum toate religiile conțin precepte utile societății, e bine ca ele să fie urmate cu zel. Și ce e mai potrivit spre a însufleți acest zel decât multiplicitatea religiilor? Ele sunt rivale care nu își iartă reciproc nimic și fiecare are grijă să nu facă nimic ce ar dezonora-o și ar expune-o la cenzurile neiertătoare ale rivalelor ei. Astfel, s-a observat întotdeauna cum o sectă nouă, introdusă în Stat, a fost remediul cel mai sigur pentru corectarea abuzurilor celei preexistente. Se spune în zadar că un Principe nu are interesul să tolereze mai multe religii în Statul său. Chiar dacă toate sectele din lume s-ar uni, aceasta nu i-ar aduce nici un prejudiciu, pentru că nu există nici una care să propovăduiască obediența (față de puterea publică)...
> Nu multiplicitatea religiilor a produs acele războaie, acel spirit de intoleranță care o anima pe aceea dintre ele ce se credea dominantă; ci mai curând spiritul de prozelitism, pe care iudeii și l-au asumat de la egipteni și care de la ei i-a contaminat pe urmă, ca o boală epidemică și populară, pe mahomedani și creștini; și, în fine, acea amețeală a cărei invazie nu poate fi considerată decât ca o eclipsă generală a rațiunii umane (XXXV, 196).

Dacă ne întrebăm totuși care este rațiunea socială a interesului (dincolo de dorința de pace civilă în toleranță) pentru un plu-

ralism atât de fericit, cea indicată de Montesquieu nu diferă de spiritul pragmatic al secolului său:

> Se observă că aceia care trăiesc în religii tolerate sunt de obicei mai utili patriei lor decât membrii religiei dominante. De fapt primii, cărora le este închis accesul la privilegii, nu se pot distinge decât în virtutea opulenței și a bogățiilor și ei sunt prin urmare îndemnați să le dobândească prin munca lor și să practice ocupațiile cele mai grele din viața socială (*ibid.*, 197).

S-ar zice că nivelul înțelegerii științifice a fenomenelor religioase nu era încă destul de elevat pentru a sugera o includere mai complexă a lor în economia politică, cum ar fi includerea lor ca *universuri simbolice* sau sisteme generative de condiții spirituale care nu se pot defini în limitele eticii și care se referă, în același timp, la lumea vieții cotidiene și la un mod de existență dovedit a avea valențe mult mai bogate. Desigur, chiar în câmpul bisericii catolice, doctrina dominantă asupra realităților sacramentale nu se preta la sugerarea unor operații similare. Dar această situație era efectul, mai mult decât cauza, suspiciunii reciproce care împovăra relațiile dintre teologie și științele umane, în urma transformărilor instituționale ce făcuseră din religie un sistem parțial *alături* de alte sisteme sociale autonome, *care tind acum fiecare să traducă, în termenii săi proprii, problema valorii funcționale a religiei*. Cassirer a sintetizat cu claritate aspectul pregnant al acestui fenomen important:

> În gândirea secolului al XVIII-lea, centrul cercetării se deplasează. Fiecare câmp – știința naturală la fel ca și istoria, dreptul, artele, Statul – nu își mai așteaptă motivarea și legitimarea de la conceptul de Dumnezeu: ci, dimpotrivă, ele însele, în baza formei lor specifice, sunt cele care plăsmuiesc acest concept și contribuie la determinarea lui definitivă. Raportul între conceptul de Dumnezeu, pe de o parte, și conceptul de adevăr, de moralitate, de drept, pe de

altă parte, nu este deloc abandonat, ci... se petrece o schimbare de poli: ceea ce mai înainte trebuia motivat, ia locul motivatului; iar ceea ce până atunci era justificator, devine ceea ce trebuie să fie justificat. Iar această mișcare antrenează, în sfârșit, și teologia secolului al XVIII-lea (VIII, 224).

Pe lângă aceasta, apare totuși indispensabil să ținem seama de un alt aspect, care ne poartă la originile instituționalizării universurilor simbolice, la factorii determinanți în constituirea lor. O primă cauză a marginalității în care au rămas, în arhitectura culturală modernă, teoriile creștine – ca: *respublica generis humani* (republica spiței omenești), *ecclesiastical polity* (statul ecleziastic), *corpus politicum mysticum* (corpul politic mistic), reluate în diverse forme și adaptate de filozofi de inspirație tomistă de la începutul secolului al XVII-lea, prin R. Hooker și F. Suarez, până în secolul nostru –, se va găsi în faptul că rațiunea politică modernă, pentru a îndeplini funcția de *ordinare in unum*, prima abatere de la *lex ecclesiastica*, se face promotoarea, pe cont propriu, a producțiilor culturale, a schemelor de gândire ordonatoare ale unei practici sociale constitutive de *civilisation*, așa cum o numeau filozofii iluminiști francezi. Puterea este cea care își asumă sau încredințează sarcina de a *construi* structuri de comunicare umană. În epoca modernă, ca să dăm un exemplu, „adevărul" va avea întotdeauna un fundament mai puțin ontologic și metafizic, și va fi întotdeauna înțeles mai mult ca o structură pentru comunicare, formalizată de diferite domenii ale științei și ale dreptului. Teoria „ființelor raționale" a lui N. Cusanus, conform căreia mintea umană e capabilă să construiască (nu să „descopere") o știință prin conjecturi, este orientată deja în această direcție. În sens analog se mișcă reluarea, dar cu alte intenții, de către Grotius a axiomei scolastice *etiamsi Deus non daretur* (chiar dacă nu ar exista Dumnezeu), pentru a fundamenta producerea dreptului direct în natură, și nu în ceea ce transcende ordinea naturală. De aici, distanța nu mai e mare până la supoziția că s-ar putea controla introducerea în conștiință a unor modalități care să-i transforme dispozițiile cognitive, reactive, comunicative și practice.

Găsim în această direcție teoria lui Pufendorf, din introducerea la *De jure naturae et gentium*, conform căreia, alături de condiția morală naturală, mai există una accesorie, datorată capacității omului de a produce „entități morale", „*quae sint modi quidam, rebus aut motibus phisicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum et temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum et ad ordinem aliquem ac decorem vitae humanae conciliandum*" (XLVI, 1, I, 3). Sunt moduri particulare, aceste entități morale pe care ființele inteligente le conferă lucrurilor naturale în scopul de a tempera și a îndrepta voința liberă și în scopul de a înzestra viața umană cu ordine, curățenie și frumusețe.

La început acest criteriu, de construire a unor modele culturale capabile să servească drept referințe integratoare și *medii* de comunicare, a cântărit greu în balanța lucrurilor care au sfărâmat armonia creștină a sacrului cu profanul, a implicitului cu explicitul, a vizibilului cu invizibilul.

Practica politică a credincioșilor a fost progresiv absorbită de acest principiu și înscrisă în dinamica unei structuri politice străine lor. A rezultat pângărirea principalului punct de referință al acelei practici politice, idealul de Unitate, și prin chiar acest fapt s-a produs dihotomia dintre credință și acțiune socială. Dar, într-un sistem socio-politic în evoluție, componentele funcționale pot să traverseze faze critice și de dezordine (disfuncții), însă nu pot să dispară și nici nu se poate renunța la o recompunere a lor. Ipoteza acestui eseu este că relația schimbată între religii și puterea politică privește astăzi, preponderent, includerea *directă* în economia politică, controlată științific și practic, a ansamblurilor simbolice de natură religioasă.

Prin aceasta nu vrem să spunem că nu rămân de abordat probleme noi și complexe: a) pe planul practicii acestei politici religioase, al intențiilor sale și al inevitabilelor intruziuni de interese partizane; probleme asupra cărora sociologia contemporană a religiilor a strâns observații remarcabile, făcând uz de modele rafinate de investigație, deduse din critica ideologiilor; b) pentru știința religiilor, care formalizează ansamblurile sim-

bolice religioase pe planul accesibilității lor față de cunoașterea comună; c) în ce privește dispoziția opiniei publice de a accepta și de a susține o atare politică religioasă, chiar dacă, în mod inconștient și oricum lipsită de control, e deja influențată de ea; d) în fine (dar nu ca un factor de mai mică importanță), în privința disponibilității diverselor biserici și – persoane care sunt principalele purtătoare ale tezelor religioase și rămân responsabile de puritatea lor – de a favoriza pluralismul religiilor și o economie politică ce promovează o atentă distribuire socială a bunurilor pe care acestea le oferă.

2. O TEORIE CRITICĂ A „CAPITALISMULUI BUNURILOR MÂNTUIRII“

1. Simboluri religioase au fost investite în fiecare epocă în practica socială, ca să susțină identitatea culturală a unor grupuri determinate, să ofere semne distinctive și direcție valenței lor politice, să instaureze și să reformeze, să solidarizeze calculate interese de putere cu utopii ancestrale de eliberare. Pentru a susține această eficiență a simbolurilor, au existat în același timp indivizi și instituții, profeți și personalități harismatice, dar și *bureaux* de instituții, care operează pe teren socio-politic și folosesc personal specializat în acest scop.

Aceste fapte sunt, în sine, destul de „consumate“ de experiența comună și nu mai provoacă nici un scandal; în schimb, provoacă întotdeauna uimire faptul că simbolurile și miturile continuă să fie eficiente *în pofida* nivelului de degradare la care le-a redus abuzul instrumental pragmatic. Îmi vine în minte exemplul invocat de M. Eliade pentru a-și ilustra teoria creativității inepuizabile a miturilor religioase: mitul Insulelor Fericite sau al Paradisului terestru. „Aproape toți navigatorii, chiar și cei care își propuneau un scop precis economic, calea Indiilor, aveau în minte *și* descoperirea Insulelor Fericiților sau a Paradisului terestru“ (LIX, 155). L. Kolakowski a observat: „În numele lui Cristos, unii au ucis, iar alții s-au lăsat uciși... e bine să spunem însă că a fost vorba de altceva, nu de Cristos, iar multiplicitatea acestui «altceva» a făcut să nu poată fi atribuit simbolul sau mitul lui Cristos acestei alte realități, ca unicei adevărate. Este clar că nu folosește la nimic raportarea fenomenelor religioase la acei factori sau la acele forțe sociale care au

provocat continua schimbare a simbolurilor religioase înseși: această raportare nu poate, cu siguranță, explica necesitatea de a folosi atari simboluri“ (XXI, 95).

Totuși este adevărat că, schimbând situațiile materiale și culturale de existență, miturile suferă metamorfoze de conținut, dar își conservă funcționalitatea puterii lor. Experiența simbolică religioasă e condiționată cultural, existențial, de structura socială a raporturilor materiale de producție (este contribuția interpretativă, încă valabilă, a lui Feuerbach și Marx). Dar acest fapt nu epuizează categoria implicațiilor acelei experiențe din care face parte, în care trăiește, revelația și participarea la un mod de existență, pe care nici o altă experiență nu i-a mai îngăduit-o și în interiorul căreia ea participă la o alianță particulară; chiar dacă se poate spune că nu există două persoane din aceeași comunitate de credincioși care să-și trăiască experiența religioasă în același mod și această proprietate este un factor al forței sale expresive și unificatoare, pentru că permite comunicarea intersubiectivă *asupra* acelei experiențe (II, 242, sq.).

Faptul că orice teorie care atribuie religiei sarcina de a reprezenta și a fi custodele valorilor celor mai potrivite pentru conservarea unei societăți ar ascunde o intenție machiavelică, era un argument de demistificare a autolegitimării ideologice a bisericilor instituționale de care se abuza deja în vremea acelui editor, Darrés, care în 1742 se scuza că propune încă o carte „sur l'union de la Religion, de la Morale et de la Politique“[1], invocând faima autorului ei, episcopul anglican W. Warburton. Nici acum, în vremurile noastre, n-au încetat să apară teorii analoge, însoțite de demistificări similare. Probabil că nu dezvăluirea instrumentalizării ideologice a simbolurilor religioase cucerește interesul publicului față de strategiile politice ale bisericilor, ci ireductibila eficacitate a simbolurilor religioase este cea care menține viu interesul pentru teoriile demistificatoare.

2. Inclus între bunurile produse de experiența religioasă este *consensul*. Deși nu este greu să descoperim că, în orice sferă a

[1] În limba franceză în text: „despre unirea religiei, moralei și politicii“ (n. tr.).

vieții umane, simbolurile religioase au operat ca *medii* de coeziune și de comunicare, tot atât de ușor este să relevăm că *sensul* asupra căruia se consimte nu este univoc în unul și același context, și va fi cu atât mai puțin în perspectivă evolutivă. Să ne gândim la teoria clasică a unui *consensus omnium*, privit drept criteriu al adevărului, la traducerea lui patristică în *consensus ecclesiae* (XXXVII) și în legătura ontologică a lui *consortium* din teologia politică medievală. Sub un alt aspect (cel al efectelor climatului politic schimbat asupra concepției generale, anume că acea comuniune produsă de „legăturile misterioase ale creștinismului" ar fi de altă natură decât solidaritatea produsă de legile Statului), să ne gândim la doctrina consensului acelei *sanior pars* harismatice la janseniștii care se recuzau față de adunările ecumenice dominate de episcopi instituționaliști (XLIV, 71 sq.). Sub încă un aspect, cel al variațiilor în cadrul aceleiași tradiții de hermeneutică sociologică, să ne gândim la concepția lui Durkheim (credințe și practici religioase ca expresii simbolice ale aceleiași comunități morale), care este înțeleasă astfel de T. Parsons: semnificația reală a operei lui Durkheim nu este atât recunoașterea religiei ca fenomen social, cât recunoașterea faptului că societatea, ca interacțiune stabilă, este un fenomen religios (XLIII, 427). Mai explicit este enunțul succesiv al lui T. Luckmann: transcenderea naturii biologice împlinită de organismele umane și socializarea în care o atare transcendere se realizează sunt în ansamblu un proces fundamental religios (XXXIV, 67).

Aceste variații în accepțiunea unui simbol sunt punctul de plecare al „sociologiei politice a religiilor" pe care o propune G. Guizzardi. Plurivocitatea inerentă semnificației și funcțiilor bunului numit „consens" îl conduce la descoperirea că la baza consensului, întrucât e produs și definit de o instanță religioasă, există un complex proces dialectic și conflictual ce-i solidarizează pe cei care dețin în fapt, organizează și distribuie bunurile religioase, cu acei care le consumă.

Analiza consensului *construit* de religie în forma-i istorică instituțională nu ne face să vedem religia atât ca sistem de valori, ca ideologie sau ca nevoie înnăscută, cât ca „un *produs*, adică

un complex de bunuri având semnificație și valoare particulară în raport cu societatea în care există, în care sunt create și întrebuințate și, în cele din urmă, transformate în obiect de schimb" (XVI, 134).

Un model generalizat al schimbului și al pieții a fost asumat și de T. Parsons, în cadrul unei teorii a puterii politice în care, prin analogie cu valorile monetare, valorile culturale și religioase (*Value-Commitments*) erau de asemenea considerate mijloace de schimb generalizate simbolic. O relație directă între sistemul religios și celelalte sisteme sociale, sub formă de „troc" al satisfacerilor reciproce, este tot mai puțin compatibilă cu diferențierea societății în sisteme parțiale autonome, mereu mai complexe în interiorul lor. Va exista în consecință, după Parsons, preocuparea de a constitui o rețea de schimburi duble: atât de gratificații concrete și directe, cât și de așteptări complementare exprimate în plan simbolic sub forma limbajelor operative, adaptate specific unor forme determinate de raporturi intersistemice și unor interese comune (XLII).

Același model este în schimb întrebuințat de Guizzardi conform unei hermeneutici economice diferite: producția simbolică e fondată pe un raport de schimb inegal. „Disparitățile calitative determinate de raporturile sociale de producție în vigoare în societățile capitaliste, ca și diferitele raporturi de forță existente, definesc inegalitățile substanțiale în impunerea, în întrebuințarea și în controlul social, implicit în cel religios, și în accesul la bunuri și la distribuția lor socială, cuprinse fiind aici și bunurile ținând de religie" (XVI, 136). Principiul diviziunii muncii în societățile complexe, fundamental și într-o sociologie funcționalistă, pentru care e normal ca sistemul religios să se diferențieze de celelalte subsisteme sociale și să fie controlat de un grup specific de specialiști, îl determină pe Guizzardi să releve atât absența neutralității din partea specialiștilor religiei în raport cu produsul creat-schimbat pe piața religioasă, cât și lipsa libertății consumatorului în dobândirea produselor religioase (XV, 172).

În constituirea unui sistem religios relativ autonom, notează Guizzardi, nu intervine numai constelația complexă a intereselor „temporale“ și a nevoilor „religioase“ ale „laicilor“ care beneficiază de bunurile produse, ci intervin, într-un mod determinant, și interesele acelor persoane *competente* („clerici“ și laici legați de ei) care, având rolul de a preciza sensul actual al propunerilor religioase și inerența lor în sistemul social global, au funcția-putere de a da un corp și o configurație, de fiecare dată determinată, sistemului religios. Această configurație concretă, cu dinamica sa, este definită drept „câmp religios“ în interiorul teoriei economice a lui Guizzardi. „Munca, din multe puncte de vedere preliminară, și instanța politică primară a corpului de specialiști ai religiei“ (XVI, 138) sunt cele care mențin ființa câmpului religios, care fac să existe consensul asupra existenței câmpului și asupra regulilor sale de funcționare. Specialiștii religiosului nu constituie un grup social compact, ci sunt divizați în partide concurând pentru hegemonie în organizație, având ca interlocutori preferențiali, reali sau potențiali, grupuri sociale exterioare câmpului religios, animate de interese diversificate și conflictuale. Aceasta permite ca, în interiorul instituției, să se producă enunțuri neomogene, cu sensuri explicit sau implicit concurente, în privința naturii fenomenului religios. Pe de altă parte, și grupurile sociale externe contribuie la această fractură, când unele dintre ele intră în competiție cu grupurile dominante, cu capacitatea de a se impune ca interlocutori politici valizi în fața deținătorilor puterii religioase, și caută „să deplaseze în favoarea lor avantajele care decurg din construirea unui produs religios, din exercitarea controlului asupra lui și asupra posibilităților lui de schimb“ (XVI, 141).

Dar prima consumatoare a ideațiilor religioase este chiar organizația care le creează, avându-și înainte de toate un referent în ea însăși, posedând prestigiul, harisma și puterea-funcție inerente unei instanțe în stare să ofere simboluri și ideologii cu eficacitate demonstrată. Când, mai târziu, din cauza condițiilor politice schimbate, se modifică interesele organizației religioase, referentul, destinatarii, sensul propriu al ideațiilor simbolice in-

vestite se schimbă în același timp. Guizzardi și-a propus să demonstreze implicarea semnificațiilor religioase în evoluția intereselor laice și religioase care le susțin, analizând procesul de construire și de destructurare subsecventă a sistemului simbolic „civilizație sătească“, operă a bisericii catolice între 1946 și 1973 (XVII).

Capacitatea instanțelor și a specialiștilor câmpului religios de a controla dinamica cererii și a ofertei de bunuri ale „mântuirii“ se întemeiază pe „capitalul simbolic“ pe care instituția l-a acumulat în timp. Este vorba despre un capital compozit, alcătuit din simbolisme religioase încet-încet scoase din proprietatea popoarelor și a culturilor, constituit din producția ideologică multiformă și continuă de „aducere la zi“ și din prestigiul acumulat. Acest capital nu este în sine însuși un complex organic și coerent, fiindcă mediul în care se naște și trăiește este cel al contradicțiilor din dinamica socială. De aceea este în interesul ambelor părți, producători și consumatori, să procedeze în așa fel încât capitalul simbolic să fie considerat un corp absolut coerent de *știință*. Acest lucru îi dă științei *puterea* maximă. Un mecanism cardinal pentru investirea corpului simbolic este, într-adevăr, proiecția anumitor situații și scopuri, temporale și determinate, într-un cadru de referință ontologic și metaistoric. Efectul care se obține este „transformarea barierelor sociale în limite logice“, dar și demonstrația că limitele logice sunt eterne și necesare și dau seamă de condițiile sociale prezente. Acest lucru (efectul consacrării unei condiții de existență actuală) e reclamat, după Guizzardi, de beneficiarii ideologiei religioase (XVI, 147).

Am ajuns astfel în inima cadrului teoretic al acestei „sociologii politice“, adică la determinarea *funcționalistă* a ceea ce este religia, prin analiza produselor sale. Guizzardi contestă utilitatea științifică a definițiilor substanțiale ale religiei în sine. „Religie nu poate fi decât ceea ce este definit ca atare, de cei care au capacitatea de a o defini, adică de cei care exercită puterea religioasă“ (XVI, 139). Este demn de notat faptul că antifuncționaliștii declarați, ca Guizzardi, nu diferă de funcționaliștii integrali, ca Parsons, prin genul de cunoaștere științifică, prin

cadrul de referință teoretică în sine. Un alt factor face să se încline balanța. Pentru amândoi este valabilă afirmația că, *din punct de vedere pur sociologic* și o dată acceptat modelul cererii și ofertei, aspectul calitativ mai însemnat este „partea scufundată a schimbului“: putere, consens, „legitimări reciproce ale scopurilor, motivațiilor, identităților, ale existenței înseși a grupurilor care intră în raportul de schimb“ (XVI, 141). Dar e un postulat fundamental numai din punctul de vedere teoretic asumat de Guizzardi faptul că este *falsificată* conștiința instanțelor religioase, dominate de interesul *inconștient* de „a-și învălui, înainte de toate față de ele înseși, puterea de impunere de care dispun, de a nu percepe funcția lor politică în câmpul religios și de a acționa astfel cu deplină bună-credință“.

Acestui *refoulement* de bună-credință al specialiștilor religiosului, orientat spre bunul mântuirii ca valoare în sine, trebuie să-i corespundă – este al doilea postulat al teoriei – interesul grupurilor care lansează cererea socială de produse religioase de a accepta cu bună-credință „manipularea ideologică originară“, adică faptul însuși că există un câmp religios în interiorul unui mod *comun* de a gândi, fiindcă aceasta „constituie terenul, implicit dar nu mai puțin operant și concret, de convergență a oricărui schimb în materie religioasă“ (XVI, 145).

Într-adevăr, rezultatul raționamentului ar putea fi cu ușurință răsturnat: cei care oferă și cei care cer bunuri religioase nu pot să nu creadă în valoarea lor, din următorul motiv: când un *produs* simbolic își pierde din eficacitate, aceasta se întâmplă pentru că se așteaptă din partea lui o altă valoare decât cea pur și simplu pragmatică. Oricum, este vorba despre postulate inerente teoriei, nedemonstrate și, prin ele însele, puțin convingătoare. Una este să descrii procesul de structurare și de destructurare succesivă a unui complex simbolic, când intervin anumite variabile; cu totul altceva este să presupui simpla instrumentalitate ideologică a așa-numitelor „bunuri de mântuire“. În acest caz, o disciplină științifică (sociologia) nu întrebuințează, ci invadează alte sfere științifice (psihologia și fenomenologia

religiei, teologia) cu enunțuri care prejudiciază în absolut semnificația „mântuirii", raportată la experiența religioasă.

3. Întregul rod al lucrărilor sociologiei franceze de orientare marxistă pentru determinarea autonomiei relative a religiei se regăsește în enunțurile lui M. Godelier și P. Bourdieu. Pentru primul, ideologia religioasă înființează un „proces care nu se reduce la producerea de «reprezentări» mitice ale naturii și ale societății, ci generează în același timp «materie socială», raporturi specifice între oameni" (XV, 17). Bourdieu, acceptând corespondența între structuri sociale și structuri de putere și între structuri sociale și structuri mentale – corespondență care se stabilește prin sisteme simbolice: limbă, religie, artă etc. –, deduce de aici că religia delimitează în chip arbitrar domeniul gânditului și al reprezentabilului și contribuie astfel, însă în mod disimulat, la considerarea principiilor politice care structurează lumea socială drept fapte naturale, „având puterea de a modifica în chip durabil reprezentările și practicile laicilor, inculcându-le un *habitus* religios, principiu generator al oricărui gând, al oricărei percepții sau acțiuni, în mod obiectiv conform unui principiu de diviziune politică, însă prezentat ca structură naturală-supranaturală a cosmosului" (VII, 300, 319).

Originalitatea acestor interpretări stă în întregime în combinarea principiilor care, la origine, informează teoria, însă ea nu arată nimic mai mult decât o proprietate elementară a tuturor religiilor. *Orice* ideologie apare în acest fel înzestrată cu o autonomie a sa, caracteristică și relativă. Într-adevăr, și într-o generalitate mai largă, nu se pot întreține raporturi între oameni în lipsa unui *medium*, a unui limbaj cu sens, dar *orice* constituire a sensului este o delimitare, *în felul său arbitrară*, a ceea ce poate fi gândit și reprezentat, și ea *se recunoaște ca atare*. Pe această experiență transcendentală și-a întemeiat K. Rahner teologia (radicalitatea experienței de credință în a se curăța de orice element categorial și conceptual care se pretinde definitiv) (L, 85, 91), iar N. Luhmann și-a fondat o sociologie politică de valoare destul de diferită de cea a lui Bourdieu.

O supoziție recurentă în acest gen de analiză situează diferența dintre codurile lingvistice nonreligioase și cele religioase în faptul că ultimele absolutizează relativul și legitimează arbitrarul, în timp ce pentru primele, în spiritul științei moderne, nu se mai exaltă prerogativa absolutului și se înclină să fie considerate relative și conjecturale. Numai că aceeași evoluție culturală care a determinat spiritul științific modern a accentuat și anumite caracteristici ale conștiinței religioase, care acum își recunoaște, mai mult ca oricând, propria natură relativă și contingentă și, în același timp, se poate odihni (*requiescere* al Sf. Augustin) mai puțin ca oricând în relativ și arbitrar. De aceea Guizzardi nu-și elaborează analizele din perspectiva conștiinței religioase. *Altceva* este în centrul întregii probleme: într-adevăr, este problema subordonării „poporului", nu doar economică și socială – ea ține și de manipularea și exproprierea culturii. Simbolismului „contaminat" al claselor subalterne, expropriate de posibilitățile lor autonome de expresie, între care se numără și „mijloacele religioase proprii ale claselor populare" (XVI, 158, 137), Guizzardi îi opune simbolismul „impur" construit de puternicele organizații religioase instituționale (XVII, 99).

Administrarea câmpului religios ar comporta crearea unor forme religioase potrivite tuturor beneficiarilor sociali ai acestuia, deci ar trebui să se includă în el expresiile religioase proprii ale claselor subalterne.

Acestea din urmă ar fi interiorizat inferioritatea lor în materie religioasă.

Când au „nevoie de produse culturale de tip religios pentru a-și exprima condiția socială, identitatea, câteodată răzvrătirea față de situația lor... ele sunt obligate să recurgă la bunurile religioase controlate de Biserică" (XVI, 166). Aici sunt mai evidente ipotecile care grevează asupra postulatelor modelului – pe care Guizzardi îl împarte cu Bourdieu.

4. Pentru a da o mai mare putere doveditoare rolului de mediere simbolică pe care îl atribuie specialiștilor religiei, Bourdieu propune morfologia unei condiții sociale străine sau anterioare diviziunii sociale a muncii, care decurge din urbanizare.

Interesele religioase ale lumii țărănești în starea ei originară ar fi fost, după Bourdieu, orientate spre idolatrizarea naturii. Realitatea plastică și vitală a puterilor naturale este imediat inteligibilă pentru mintea țărănească. Subordonarea față de natură, structura muncii agricole, „funciar ostilă calculului și raționalizării", precum și dispersia spațială a populației ar limita producția simbolică. În accepția lui Bourdieu, aceasta din urmă servește în esență la susținerea tranzacțiilor de interese materiale și a schimburilor economice. Cel ce răspunde nevoilor religioase ale lumii țărănești este vrăjitorul, care își întrebuințează discursul ca tehnică taumaturgică, nu ca instrument de putere simbolică. El nu are nevoie să-și ascundă interesul material, deci își poate vinde serviciile clientului punându-se explicit în acea situație de piață „care este adevărul obiectiv al oricărei relații dintre specialiștii religiei și laici". Bunurile de mântuire vândute de vrăjitor constau în a da, prin intermediul practicii rituale, o expresie sau un nume lucrurilor care nu au încă nici unul în limbile culte. Vrăjitorul extrage din capitalul religios, acumulat printr-un travaliu simbolic elementar și constituit din categorii intelectuale, tradițiile mitico-rituale, care sunt sistematizări obiective inerente raportului cu propria realitate naturală și socială. Ele nu au devenit încă obscure, fiindcă acel raport nu a intrat încă în criză. Pot fi comparate cu niște instrumente pe care orice membru al comunității le poate întrebuința, se obțin printr-o simplă familiarizare și sunt puse la lucru într-un mod prereflexiv. Referitor la acest tip de societate, Bourdieu vorbește despre „autoconsum religios" (VII, 305).

Prin urbanizare și celelalte transformări sociale conexe, între care „disocierea între activitate materială și activitate simbolică", nevoile religioase își schimbă forma, iar structura relațiilor de producție simbolică se schimbă și ea, din cauza reflecției docte, care urcă la suprafață. Ajunge să se modifice și relația obiectivă pe care anumite grupuri sau clase o întrețin cu bunurile de mântuire. Acestea alcătuiesc acum elementele unui capital religios gestionat de specialiști docți, delegați să le interpreteze, să le reproducă și să le distribuie. Bunurile de mântuire sunt acum

adecvate interesului religios, în același fel în care cel din urmă se adecvează unui interes fundamental economic și politic al poziției sociale.

Cel mai mare merit al lui Weber, după Bourdieu, este de a fi „arătat că urbanizarea contribuie la *raționalizarea* și la *moralizarea* religiei numai în măsura în care favorizează dezvoltarea unui corp de specialiști ai gestiunii bunurilor de mântuire“ (VII, 302). Într-adevăr, Weber consideră că „procesele de interiorizare a fenomenelor religioase, și în special introducerea de criterii și imperative etice... (și) creșterea sentimentului de «păcat» și a dorinței de «mântuire» sunt, în ansamblu, trăsături care au progresat paralel cu dezvoltarea muncii industriale și, în cea mai mare parte a timpului, în legătură directă cu creșterea orașelor“ (LVIII, 511). Nu este vorba totuși despre o relație de dependență univocă: raționalizarea religiei are un corp propriu de norme, legate mai cu seamă de un corp de specialiști sacerdotali, dar asupra cărora condițiile economice nu pot acționa decât ca linii de dezvoltare (*Entwicklungswege*), întrucât acele norme sunt inerente, după Weber, unei „nevoi universale de sens“, care se prezintă concret cu amprente diferite. Weber vedea *amprenta* doctrinei mântuirii într-un acord fericit cu *poziția socială* (opusă „profesiunii“ și „interesului de clasă“) a straturilor care au reprezentat-o ideologic și au propagat-o. Considerațiile lui Weber asupra tipului „religie de mântuire“ sunt un exemplu tipic pentru grija sa de a nu judeca amprenta întipărită în religiozitate, de către tipul de strat intelectual care o influențează, drept exhaustivă în înțelegerea unei nevoi religioase determinante. El distingea clasele și grupurile „pozitiv privilegiate“ de straturile politic „privilegiate în sens negativ“. În cele din urmă, vedea sentimentul propriei lor demnități întemeiat pe „promisiunea sigură, legată de funcția, misiunea și «profesiunea» (semnificație, «semn» a ceea ce fac) încredințată lor“. Nevoia lor specifică este mântuirea suferinței, iar practica religioasă le susține speranța de răsplată, câteodată (de pildă, în ebraism) și etica resentimentului. Grupurile înstărite și sacerdoții din serviciul lor consideră, dimpotrivă, că poziția socială este într-un fel meritată religios și, de

obicei, cer de la religie legitimarea acestui sentiment. Există însă doctrine ale mântuirii, cum ar fi budismul, împărtășite de membrii castelor privilegiate și teoretizate de un strat intelectual superior, care ar demonstra „că nevoia de mântuire și religiozitatea etică au o sursă care trece dincolo de starea socială a grupurilor privilegiate negativ și de raționalismul burgheziei, condiționat de situația practică de viață: această sursă este intelectualismul ca atare și îndeosebi necesitățile metafizice ale spiritului, care îl împing să cerceteze problemele etice și religioase,... din nevoia intimă de a putea înțelege și de a se situa în fața lumii ca în fața unui cosmos înzestrat cu sens" (LVIII, 500).

Putem regreta că nu găsim la Weber reflecții aprofundate asupra acestor „nevoi metafizice ale spiritului", care s-ar lăsa percepute „în împrejurări și în vremuri agitate social și politic, ca urmări ale unei reflecții lipsite de prejudecăți" (LVIII, 503), în timp ce, în alte circumstanțe, ele rămân subterane. O judecată asupra convingerilor sale „filozofice" trebuie să țină seama de mediul cultural în care s-a țesut biografia sa intelectuală, de la învățătura lui K. Fischer la contactul asiduu cu teoreticienii „științelor spiritului" și ai „filozofiei valorilor". Dar acesta e un subiect care nu ne interesează direct, ci numai pentru a arăta, în fugă, din ce izvoare a provenit hotărârea lui de a nu-și supraîncărca propriul sistem sociologic, bazat pe categoria acțiunii raționale în raport cu ceilalți, cu interese științifice inerente altor discipline, între care ar fi funcția simbolismului religios în viața morală.

Pentru Bourdieu în schimb, întreaga normativitate proprie religiei rezidă în: a) monopolizarea capitalului religios, întreprinsă cu referință autarhică de specialiștii corpului religios; b) natura capitalului religios, sistem simbolic structurat ce funcționează ca ordonator al relațiilor dintre oameni și supranatural, în limitele logicii care guvernează schimbul de bunuri în grupul sau clasa considerată. În această logică s-ar afla cheia care explică: a) armonia ce se observă între produsele religioase oferite și cererile laicilor (orice mesaj religios apare, în fapt, adecvat situației

ambiente); b) omologia între poziția producătorilor în structura câmpului și poziția consumatorilor în structura raporturilor de clasă.

Există oare o „eficacitate simbolică", de felul celei descrise de Lévy-Strauss în capitolele IX și X din *Antropologia structurală*? Ea constă, după Bourdieu, în mobilizarea resurselor materiale și simbolice, produsă de diferitele instanțe religioase; condiția necesară pentru aceasta este disimularea interesului politic, atât din partea producătorilor ideologiei religioase, cât și din a celor care o asimilează. Eficacitatea simbolică depinde de credință. Puterea simbolică a șamanului, a profetului, a sacerdotului, a instituției care administrează tainele sau practicile de mântuire se susține prin convingere. „Principiul relației între interes, credință și putere simbolică trebuie să fie căutat în ceea ce Lévy-Strauss numește «complex șamanic», adică în dialectica experienței intime și a imaginii sociale, circulație aproape magică de puteri, în cursul căreia grupul produce și proiectează puterea simbolică, acea putere care se va exercita asupra lui însuși și la capătul căreia se constituie, pentru profet și pentru adepții săi, experiența puterii profetice, care face toată realitatea acestei puteri" (VII, 317).

Opus bisericilor, ca administratoare ale marelui capital sacramental și catolic, profetul apare în rolul unui „entrepreneur indépendant de salut"[1]. El tinde să producă și să distribuie bunuri de mântuire de tip nou, chiar radicalizând enunțuri religioase disponibile din patrimoniul simbolic tradițional. Se poate încrede, pentru a se impune pe piață, numai în aptitudinea discursului și a practicii sale de a mobiliza interese virtual eretice ale grupurilor determinate. Aptitudinea de a formula și numi ceea ce sistemele simbolice resping în domeniul neformulatului și al nenumitului, și de a deplasa astfel granițele teritoriului gândirii și al posibilului, constituie capitalul inițial în contestarea monopolului ecleziastic al bunurilor de mântuire. De aici provine și rolul pe care Bourdieu îl atribuie clerului mărunt (și, mai larg, *intelighenției* proletaroide) în mișcările eretice. Aceasta ar conduce la supoziția

[1] În limba franceză în text: „antreprenor independent în domeniul mântuirii" (n. tr.).

că preoțimea de jos ar fi, în genere, aplecată spre împărtășirea spiritului mișcărilor revoluționare ale claselor subordonate, prin omologia de poziție socială cu acestea. Dar este o ipoteză larg dezmințită de fapte.

5. Dacă *orice experiență religioasă* ar fi, cum vrea să ne încredințeze Bourdieu, mistificarea unui interes politico-economic *de dreapta*, adică păstrător al stăpânirii și privilegiilor unor clase asupra altora, sau măcar speranța de a le obține, dacă orice credință este o minciună față de noi înșine, care are succes dacă e susținută de falsa conștiință colectivă, și dacă acesta e singurul lucru real, unicul principiu al interesului pentru o sociologie a fenomenelor religioase, atunci ar trebui să se renunțe la transformarea radicală a mersului curent al lucrurilor descrise. Sociologia politică a religiilor, așa cum e propusă de Guizzardi și Bourdieu, este împrumutată ea însăși de la o inteligheție „de dreapta". În ea nici nu se încearcă măcar o înțelegere a simbolurilor și a misterelor religioase, care să ducă la regândirea economiei politice. Perspectiva în temeiul căreia se desfășoară sociologia religiilor apare drept exhaustivă autorilor săi și în altă privință, astfel că, dată fiind reducerea bunurilor de mântuire la un *refoulement* al intereselor specifice de clasă, ea împiedică o generalizare nemistificatoare a domeniului. Așa-zisul „complex șamanic" este singurul răspuns pe care-l poate da Bourdieu la întrebarea: ce are în plus simbolizarea religioasă față de simplul *reflex* al intereselor de clasă? El trebuie să presupună că, o dată înlăturat acel *refoulement*, n-ar rămâne nici o diferență, și prin aceasta ar cădea orice eficacitate simbolico-religioasă.

Fenomenologia religiilor este o disciplină de la care se poate aștepta un aport de neînlocuit la reîntemeierea economiei politice a bunurilor religioase. Bourdieu îi reproșează că, „în efortul de a se supune adevărului trăit al experienței religioase ca experiență personală, ireductibilă la funcțiile sale externe, ea omite să opereze o ultimă «reducție», cea a condițiilor sociale care trebuie să fie îndeplinite pentru ca această experiență trăită să fie posibilă" (VII, 306). În temeiul abordării fenomenologice a expresiilor religioase, i se poate contesta în liniște lui Bourdieu

corectitudinea unei teze fundamentale pentru el: echivalarea de principiu între simbolurile religioase și simbolurile lingvistice nonreligioase, între religie și limbaj (VII, 295). În limbaj, semnele simbolice sunt indicatori instrumentali, conexiunea dintre semn și lucrul semnificat este pur și simplu pragmatică și nu este legată de forma empirică a simbolului. Unul și același lucru poate fi, cel puțin la un anumit nivel reflexiv și conjectural, indicat de semne diferite și arbitrar alese. Simbolurile religioase, în schimb, sunt ele însele *acel* lucru, modul lui de a fi, epifania lui. Comuniunea de esență între realitatea religioasă și configurația ei actuală constituie simbolul religios (XXXII, 348).

Din antropologia culturală extragem o altă contribuție. Decenii de cercetări asupra „mișcărilor religioase pentru libertatea și mântuirea popoarelor oprimate" (cum sună titlul unei cărți faimoase de V. Lantemari), conjugate cu efectiva relevanță politică revoluționară pe care aceste mișcări au căpătat-o în ariile subdezvoltate economic, trezesc acum ecouri de recunoaștere, chiar în cea mai înaltă ierarhie catolică. „Il faut bien le reconnaître – a scris Paul VI în *Lettre apostolique au Cardinal Roy* –, cette forme de critique (utopique) de la société existante provoque souvent l'imagination prospective à la fois pour percevoir dans le présent le possible ignoré qui s'y trouve inscrit et pour orienter vers un avenir neuf; elle soutient ainsi la dynamique sociale..."[1] (XI, 209). Dar cercetări nu mai puțin solide arată că funcția legitimantă a structurilor cognitive și sociale este precară, chiar în religii mai puternic instituționalizate. De exemplu, fenomenul răspândit al *antinomismului* (ieșirea din orice constrângere normativă, chiar religioasă, rămânând totuși în religia respectivă), pe care I.P. Culianu îl include între „tehnicile religioase de eliberare" (IX), nu depinde de poziția socială a subiectului religios, așa cum nu e nici acea negație permanentă, suspendată deasupra realităților de fapt ale structurilor instituționale, în numele experienței comunitare imediate și al infini-

[1] În limba franceză în text: „Trebuie să recunoaștem: această formă de critică (utopică) a societății existente provoacă adesea imaginația prospectivă să perceapă în prezent posibilul ignorat ce stă înscris în el și totodată să orienteze către un viitor nou; ea susține astfel dinamica socială..." (n. tr.).

telor posibilități respinse de taxonomiile structurale, negație pe care V. Turner, pe urmele lui V. Gennep, a indicat-o în funcționarea riturilor (LIV; LV).

6. Enorma bogăție de date oferite de diferite științe care se ocupă de fenomenele religioase rămâne încă risipită și nu găsește un centru de coagulare care mai cu seamă s-o utilizeze. Nepotrivirile și adversitățile interpretative sunt și ele în bună parte efectul acestei dezmembrări. Speranța unei „Religionswissenschaft“ unitare, care-i însuflețea pe pionieri ca F.M. Müller la sfârșitul secolului al XIX-lea, nu era decât o utopie generoasă: prefigurarea unui centru unificator, care nu exista nicăieri. Astăzi acceptăm de bunăvoie că o sistematizare interdisciplinară, pe baza unei metodologii generale unice, fără a produce forme de imperialism doctrinar, este un fapt imposibil. Totuși, nu se poate renunța la ideea că aporturile diferitelor sisteme de relevanță servesc la ceva unitar (XLIX). Dar încă o dată (deducem din experiență), nu poate fi vorba de un „sens“ unitar, fiindcă este bine ca sensurile să rămână multiple și să comunice între ele, constituindu-se. De altfel, nici o disciplină științifică nu poate renunța la verificarea rezultatelor sale în viața practică, fără a se reduce la continua erodare a proprei sale memorii. Reunind exigențele și experiențele, conchidem că *topos*-ul cel mai potrivit pentru această confluență și utilizare este economia politică și instituțiile publice care o concretizează pe plan operativ. Problema fundamentală ține de natura și caracterul unui Minister al cultelor.

Principiul neutralității Statului în materie de religie, expresie a transformărilor moderne în ordinea sa instituțională, se dovedește ambiguu încă de la apariție. Pe de o parte, acest principiu arată că, în sfera organizării politice moderne, religia este în sine neesențială, fiind importantă doar pentru rolul pe care îl pot juca mișcările religioase de opinie și bisericile în organizarea consensului. Statul se declară de aceea incompetent și indiferent față de semnificația specifică a propunerilor religioase, obligându-se să garanteze libertatea fiecăruia de a-și exercita gustul religios propriu și de a beneficia de el în viața privată. Controlul pe care organele instituționale îl exercită în acest scop asupra cultelor

servește la favorizarea „libertății religioase“ astfel înțelese (LVII, 197). Pe de altă parte, însuși termenul de „neutralitate“ abia reușește să mascheze faptul că Statul procedează din când în când conform unor configurații concrete de putere și este o formă ce-și asumă conținuturi diferite, în funcție de problemele și scopurile pe care-și propune să le urmărească. Este o situație deja descrisă și evaluată pe larg (LVII, 221 sq.). Ea a devenit de curând în Italia obiect publicistic și de dezbateri (I), cu referință specială la predarea religiei în școlile de Stat, la „puterea indirectă“ a Bisericii catolice asupra vieții politice din anumite State (XLVIII) și la limitarea de fapt care decurge de aici pentru libertatea altor culte (XVI, 153). Acestor diagnoze le urmează prescripții procedurale peremptorii privind problema raporturilor dintre Stat și confesiunile religioase, care trebuie „să fie supuse controlului constant al conformității dintre așezarea instituțională și praxisul social“. În sfârșit, trebuie să fie garantat „un pluralism efectiv în sectoarele cele mai delicate, ca școala și comunicațiile de masă, prin excluderea radicală a oricăror legitimări, directe sau indirecte, ale inegalităților sau discordanțelor legate de factorul religios“ (LVI, 7). Se deplânge, de asemenea, o „divergență crescândă între elaborarea teoretică, progresistă și pozitivă, a principiilor de laicitate a Statului, și actualizarea în care atari principii se pot regăsi“ (LVII, 17).

Când ne dăm însă osteneala să despuiem literatura acestei „elaborări teoretice progresiste și pozitive“, ne dăm seama cât de puțini sunt cercetătorii dreptului public al cultelor care să se arate interesați de cunoașterea efectivă a naturii, a istoriei, a doctrinei diferitelor culte și a bunurilor religioase pe care ele le oferă. Pentru a satisface această exigență și pentru a găsi experți, cum a fost de pildă un E. Passerin d'Entrèves, trebuie să ne deplasăm în câmpul istoricilor dreptului.

Cred că Statul nu poate garanta propria sa laicitate fără un interes activ pentru fenomenele religioase și fără ajutorul specialiștilor adecvați acestui câmp (căci ecoul expunerii, abia întreprinse, despre „câmpul religios“, nu trebuie să-l facă pe cititor să se gândească numai la vrăjitori, preoți, teologi și profeți).

3. O TEORIE FUNCȚIONALISTĂ A COMUNICĂRII SIMBOLICO-RELIGIOASE

Instituind un discurs despre bunurile religioase mai curând decât despre religie în general și desemnând o figură particulară a specialistului care ar trebui să promoveze includerea acelor bunuri în cadrul economiei politice globale, cel care scrie este conștient că se mișcă în baza anumitor ipoteze despre evoluția socio-culturală pe care se cuvine să le pună în evidență, cu scopul de a le respecifica, dacă e cazul.

Prima ipoteză se referă la ceea ce se înțelege prin religie într-un context științific. Definițiile generale, deși pot fi considerate relativ adevărate în contextul specific lor, nu sunt direct aplicabile pentru scopul nostru. Toate sunt, într-o oarecare măsură, funcționale și, analizate critic, dezvăluie un mod particular de a identifica și de a interpreta relevanța pe care religia o are pentru cultura și funcțiile ce-i sunt încredințate. Această afirmație este valabilă pentru definițiile contemporane, care sunt în cea mai mare parte conștient funcționale și formulate spre a rezolva probleme de orientare: anume, discernerea a ceva ce într-un context cultural global este „religios“ și poate fi distins de nereligios. Exemple de acest tip sunt: definiția lui Spiro – „Religia este o instituție constând într-o interacțiune, condiționată de moduli culturali, cu ființe supraumane condiționate cultural“ (LXI) – sau cea a lui Brelich: „Putem numi religie acele complexe de instituții, credințe, acțiuni, forme de comportament și organizații prin a căror creație, conservare și modificări adecvate noilor situații, fiecare societate omenească încearcă să-și ordoneze și să-și apere propria poziție într-o lume înțeleasă ca fiind

esențialmente nonumană, extrăgând din ea, investind cu valoare și incluzând în relații umane ceea ce-i apare de importanță esențială“ (LXII).

Dintre definițiile clasice, să ne gândim la cea etimologică a lui Lactanțiu, care deriva *religio* din verbul *religare*, pentru a desemna „legătura de pietate care ne unește cu Dumnezeu“ (*Div. Inst.*, IV, 28). Astfel se scotea în relief caracterul de relație personală între om și Dumnezeu și, în același timp, natura constrângătoare a acestei relații. Nu eram departe, în același context al gândirii lui Lactanțiu, de conversiunea lui „*vinculum pietatis*“ în acel „*praecipuum humanae societatis vinculum*“, care va fi etimologia preferată a întregii epoci moderne, până la Durkheim și școala sa.

În Evul Mediu, când a prins să se configureze o *societas christiana* tipică din structura comunală corporativă, a început să se definească un mod nou și corespunzător de a concepe religia. Pentru Toma d'Aquino, religia „indică întocmai starea de a fi rânduiți în Dumnezeu“, o definiție congruentă cu funcția de *ordinare in unum* pe care Biserica, cu legea și cu sacramentele sale, o eliberează de toate realitățile mundane, prin analogie cu ideea lui *Corpus Christi Mysticum.* Această analogie este esențială pentru a înțelege cât se deosebea gândirea creștină medievală, exprimată de Sf. Toma, de cea etico-politică clasică (greacă, mai cu seamă). Pentru aceasta din urmă, o bună viață morală putea fi trăită simplu, în colectivitatea *koinoniei* politice, care exista astfel grație naturii sale de organizație, deci și prin opera funcționarilor specializați pentru atari scopuri, magistrați custozi ai legii. Lucrurile divine, care erau considerate inerente ordinii genetice a naturii și ca atare îndeplineau rostul de introducere pedagogică la rânduiala justiției omenești (LXVI, 362 sq.), erau tutelate de legislator. Platon ajunge să stabilească interdicția de a îndeplini orice act de cult în afara locului și a modalității stabilite de legea Statului (*Legi* 1, X, cf. XVI). D'Aquino, pentru care sistemul politic general este definit de teleologia naturii umane *dimpreună* cu teologia creației și a mântuirii, reinterpretează *religia civilă* a anticilor și legitimează faptul că Statul are

a se îngriji de cultul religios, devenind chiar promotorul instituțiilor sociale cu caracter cvasi-religios, dacă ele se întorc în beneficiul vieții sociale. Dar limitele acestei operații sunt predeterminate. „*Lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum, lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem; et ideo leges humanae non curaverunt aliquod instituere de culto divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum*" (*S. Th.* I/II, q. 99, a. 3)[1]. Activitatea politică este inclusă într-o ordine mai largă, diferențiată lăuntric, cuprinzând și biserica creștină. Din această cauză în Evul Mediu nu era necesară „sacralizarea" aparatului juridic ecleziastic, adică izolarea lui prin opoziție cu cel civil, secular. Organizarea valorilor civile și spirituale la niveluri diferite de importanță era de-ajuns pentru a face funcțională paradigma socială corporativă. Biserica este superioară Statului întrucât *vinculum unitatis*, pe care îl administrează, mandatul pe care îl îndeplinește, privesc stăpânirea spirituală. Statul pătrunde în sfera religioasă când intervine în organizarea cultului spre binele comun, dar numai întrucât binele comun se află în menirea intrinsecă a Statului și nu se extinde la ceea ce stă dincolo de ordinea socială seculară, și anume „*ut homo fruatur Deo*"[2]. Biserica, astfel concepută ca loc al medierii între bunurile religioase („Grația" și expresiile sale) de natură supranaturală și ordinea socială naturală a persoanelor, este un moment esențial al fondării antropologice a doctrinei sociale creștine. Fără acest moment al diversității în analogia afirmată dintre corpul politic și cel mistic, nu se poate surprinde specificitatea ideii antropologice creștine despre solidaritatea organică a multiplelor membre cu calități și funcții diverse.

Prestațiile acestei perspective analogice au permis menținerea legăturii dintre trei lucruri diferite. Primul este o paradigmă de cultură organizată unitar, cu postulatele ei, funcțional

---

[1] În limba latină în text: „Legea divină este menită în primul rând să-i orienteze pe oameni către Dumnezeu, însă legea umană trebuie în primul rând să-i orienteze unii către alții; și de aceea legile umane nu s-au îngrijit să instituie altfel în privința cultului divin decât spre binele comun al oamenilor" (n. tr.).

[2] „Pentru ca omul să se folosească de Dumnezeu", în limba latină în text (n. tr.).

conexe, de adevăr absolut, viață bună, cunoaștere justă și religie adevărată; al doilea, afirmarea sacerdoțiului universal al tuturor credincioșilor integrați în Cristos; și, cu toate acestea, al treilea privește conceperea Bisericii drept organizație ierarhică administratoare a grației, revendicând numai pentru ea competența specifică asupra bunurilor sacre de mântuire.

Care au fost schimbările profunde din epoca modernă care au provocat criza acestui cadru de organizare socială și culturală, schimbări „născute din inteligența și din activitatea creatoare a omului, și care se repercutează la rândul lor asupra judecăților umane, a dorințelor individuale și colective, asupra modului de gândire și acțiune", cu inevitabile „reflexe și în viața religioasă"? Să recitim „Expunerea introductivă" a decretului conciliar *Gaudium et Spes*, din care am citat frazele de mai sus, pentru a avea o privire de ansamblu. Am arătat mai sus (I, 2) cum, începând din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, pentru câțiva contemporani religia devine de conceput ca sistem distinct de politică, de economie, de drept, de educație, de știință. Cadrul sistemului social general își schimbă forma diferențierii sale primare, stratificarea devine progresiv diferențiere, conform priorității funcționale. Această transformare este unul dintre factorii care contribuie la criza conștiinței moderne, fiindcă încep să se transforme punctele de referință plecând de la care societatea este concepută ca un întreg. Acum sunt tot atâtea puncte de vedere globale asupra societății câte sunt sistemele care o compun. Coordonarea lor este o sarcină pe care și-o asumă, din când în când, punctul de vedere supraordonat celorlalte într-o anumită perioadă istorică – întâi politicul, apoi economicul, pe urmă sistemul pentru știință.

În afară de această primă schimbare structurală a societății, există în interiorul ei și o a doua, cea a planurilor pe care se construiesc relațiile sociale: relațiile interpersonale urmează principii de interacțiune diferite de cele inerente organizațiilor sociale, care sunt constituite și pot fi modificate în temeiul unor decizii cu scopuri practice contingente, deci sunt relativ independente față de principiile chiar morale stabilite pentru siste-

mele sociale în interiorul cărora acționează (XXIV, 2°, 9 sq.). Și acest fapt este de obicei un motiv de criză morală și religioasă, prin ireductibilitatea pe care o percepe un individ între lucrurile în care crede și scopurile urmărite de organizațiile în care lucrează.

Și religia devine cadrul unei „științe umane" specifice, cu tehnici de interpretare și de comparație independente de dogmaticile teologice. Foarte repede, această știință a *religiilor* a trebuit să renunțe la postulatul absolutului *religiei*, văzut în una din manifestările ei istorice. Dar scopul principal al acestei științe a fost mereu, și acest lucru este reliefat în mod particular în vremurile noastre (LXIII), cel de a promova coexistența sistemelor sacre și, în același timp, cunoașterea caracterului specific al fiecăruia dintre ele (LXVII, 30). În atingerea acestui scop nu sunt suficiente concluziile la care se poate ajunge sociologic, reflectând asupra relațiilor religiei cu diferite tipuri și momente ale colectivității și asupra proceselor de raționalizare internă din dogmaticile induse de acest raport. Nu sunt suficiente nici conceptele generice de „bun religios", valabile pentru toate specificările posibile ale religiei (ca de pildă bunuri de „mântuire", sau „motivații simbolizate de interese și nevoi practice", sau „valori care reglează viața socială", sau „viziuni ale lumii care oferă certitudini interpretative", sau valorizarea evenimentelor existenței apte să absoarbă angoasa, sau reguli pentru situațiile de tranziție, „rituri de trecere" și altele asemenea). Trebuie, în schimb, să recurgem la expresiile și interpretările autentice și originale pe care universurile sacre le produc despre ele însele. Ideea de solidaritate inerentă doctrinei specifice a Corpului Mistic al lui Crist este, de pildă, una dintre acestea. Pe de altă parte, este totuși necesar, pentru a include aceste „expresii religioase" în economia culturală a societăților noastre, să știm să le măsurăm teoretic cu problemele puse de societățile cu grad înalt de diferențiere. Prin urmare, sunt necesare contribuții ale unor discipline științifice diferite, cu scopul de a atinge un grad de abstracțiune adecvat atunci când reflectăm asupra apartenenței

religiei la societate și asupra nonidentității dintre religie și celelalte sfere ale vieții sociale organizate.

Noii teoreticieni ai funcționalismului își propun să ofere tocmai prestații de acest tip. Unul dintre aceștia, N. Luhmann, a conjugat funcționalismul cu teoria sistemelor de acțiune, elaborând o teorie generală a sistemelor sociale constitutive de sens (XXXI). Este vorba despre o îmbinare complexă a cel puțin patru teorii generale, și anume o teorie a formării și a diferențierii *sistemelor*, o teorie a *evoluției*, o teorie a constituirii *sensului*, o teorie a *mijloacelor de comunicare* caracterizate de generalizarea simbolică; obiectele respective ale acestor teorii sunt considerate interdependente la nivelul formării sistemului social global, „în sensul că evoluția socială conduce la sisteme sociale mai extinse, mai complexe și mai diferențiate, iar sistemele dezvoltă mijloace de comunicare specializate și caracterizate în același timp printr-un nivel mai înalt de generalizare, cu scopul de a depăși nivelul de diferențiere deja atins. Consecutiv, se realizează o coordonare a diferitelor subsisteme socialmente relevante cu mijloacele de comunicare" (XXVI, *Introd*., p. XLII).

Este vorba despre o teorie interesantă pentru un număr de specialiști dedicați economiei politice a bunurilor religioase, pentru că unește interpretarea tendințelor evolutive ale sistemelor sociale către stadii de diferențiere internă mai accentuate, cu pretenția de practicabilitate operativă în relațiile dintre subsisteme, astfel încât să devină realizabile configurații care ar părea, în sine, foarte improbabile. Să vedem sintetic cum această teorie a fost aplicată de Luhmann, tematic, religiei (XXV; XXVIII), pe lângă aplicarea ei asupra conceptului de putere (XXVI), încercând să conciliem congruența temei noastre cu valoarea informativă a expunerii.

1. Una dintre exigențele esențiale ale teoriei moderne a sistemelor sociale vrea ca acestea să fie reprezentate deschise mediului și în echilibru instabil, iar acest lucru a schimbat problema fundamentală a științei politice clasice, care concepea sistemul ca pe un tot alcătuit din părți și trebuia de aceea să înfrunte dificultatea de a-i defini ontologic identitatea. Dificultatea se agrava

când era concepută ca sistem o colectivitate socială compusă din „persoane". Atunci era necesar să se confere un sens principiului după care întregul ar fi *mai mult* decât suma părților. Chiar atunci când, în epoca modernă, conceptul de persoană a fost substituit de mecanica „elementelor", tot nu se trecea încă dincolo de modelul sistemelor *determinate*, care, observa Luhmann, „puteau accepta din când în când doar o condiție de existență (excluzându-le pe celelalte). La schimbările mediului în care sunt plasate, sistemele puteau reacționa într-un singur mod, mereu previzibil ca atare. În acest fel se lăsau conduse, până în cele mai mici amănunte, din exterior. Prototipul lor e mașina. Numai rareori a fost identificat punctul greșit al analogiei dintre sistemele sociale și mașini; el nu constă în caracterul mecanic al mișcării, ci în faptul că toate părțile mașinii sunt ordonate spre îndeplinirea unui singur scop, în timp ce sistemele sociale trebuie să fie structurate și raționalizate în mod *multifuncțional*" (XXX, 201).

Substituind, conceptual, „persoanelor" „acțiunile" înțelese ca unități elementare (substituție care stă la baza structurii teoretice a lui M. Weber), urmează că persoanele concrete nu sunt niciodată complet cufundate într-un singur sistem social, ci, prin acțiuni individuale, sunt mereu implicate în mai multe sisteme sociale determinate (XXX, 208). O deficiență teoretică a lui Weber constă în neglijarea acestei consecințe importante a punctului său de plecare (adică neglijarea faptului că și membrii unui grup social aparțin, în calitate de persoane, mediului, deci *altor* grupuri, și nu sunt doar părți ale sistemului *acelui* grup social). Orientându-și analiza către procesele interne ale garanției și raționalizării structurii unui grup social, Weber nu se îndepărtează de fapt, după Luhmann, de conceptul tradițional de sistem: organizarea internă a părților într-un tot. Modelele weberiene de „scop" și „comandă" presupun că omul trăiește cu întreaga sa personalitate *în* sistemul social, și că se identifică cu bazele de acțiune ale sistemului, determinate, împreună cu scopul, de autoritatea care comandă. În acest fel, problema motivațiilor comportamentului, de exemplu distincția dintre motivațiile de apartenență și cele de eficiență, este neglijată.

Weber însuși pare să recunoască aici o carență teoretică, atunci când atribuie considerațiilor metodologice (necesitatea de abstracție conceptuală și separarea netă între sociologie și psihologie) însemnătatea redusă conferită personalității umane în accepția ei globală. Teoria sa a acțiunii sociale se concentrează asupra *prestațiilor* pe care un sistem organizat este capabil să le ofere.

Există totuși sisteme, cum sunt bisericile, pentru care este insuficient să definim prestațiile pe care trebuie să le facă propriului lor mediu spre a se conserva, dat fiind că ele nu se conservă datorită succeselor specifice ale activității lor, ci pentru că existența lor este apreciată sau considerată inevitabilă, în limitele unor expectative tipice de comportament, de către părți consistente ale mediului. Pentru aceste sisteme, observa Luhmann, „n-ar fi «rațional» să-și dirijeze toate eforturile spre atingerea unui scop specific sau a unui ansamblu de scopuri limpede concepute, deoarece condițiile lor de existență n-ar putea fi reprezentate în chip adecvat de un scop, iar urmărirea lui exclusivă ar provoca nerespectarea altor datorii și considerații, de importanță vitală" (XXX, 204).

2. Ceea ce vom spune acum se referă la conceptul general de sistem al lui Luhmann, *deci este aplicabil și unui sistem religios*. În treapta următoare, vom determina în ce măsură și *pentru care tipuri sociale* se poate presupune, în general, religia ca fenomen distinct și descriptibil în sine, ca sistem autonom așadar, cu funcții proprii, între alte sisteme autonome din interiorul societății în general (XXVIII, 64).

În teoria funcțională, sistemele sunt unități operative în stare să elaboreze și să compenseze stimulii care provin din mediu și să restituie mediului rezultatele, ca prestații. Sensul și funcția formării unui sistem trebuie să fie înțelese ca formare a unei granițe, ca stabilizare a diferențelor între interior și exterior, între mediu și sistem. Această diferență poate fi reprezentată printr-un dezechilibru de complexitate, așa fel încât mediul este *gândit* ca fiind totdeauna mai complex decât sistemul însuși. „Teoria sistemelor sociale se interesează de diferite complexe de acte sem-

nificative, care sunt delimitate în virtutea conexiunilor lor de sens și în raport cu un mediu determinat" (XXVIII, 62). Însă detreminarea granițelor sistemului nu este îndeplinită numai de teorie, ci și de propriii lui membri. Posibilitățile de experiență și de acțiune oferite de mediul în care trăiesc sistemele sunt cu mult mai mari decât potențialul de care dispun ele pentru o percepție actuală și conștientă și pentru elaborarea informațiilor. Mediul unui sistem constă în tot ceea ce este delimitat de sistem și ca atare nu aparține sistemului. Dar conceptul de mediu se definește în relație cu sistemul ca *supraabundență a posibilului deschis către sistem.* Mediile sistemelor diferite nu pot, așadar, să fie identice, dar pot să interfereze. „Lumea", care, în sistemele sociale mai puțin complexe, poate fi concepută ca unitate semnificativă și poate servi drept orizont comprehensiv experienței vii și acțiunii, atât religioase cât și economice, atât familiale cât și referitoare la adevăr, artistice sau politice, nu mai poate avea o astfel de funcție în sistemele cu grad înalt de diferențiere. Simplu vorbind, orice om, înțeles ca sistem psihic, știe că în propriul său mediu vital există alte sisteme psihice, care trăiesc și organizează cel puțin o parte din același mediu conform unor sensuri și proiecte diferite, transformându-se în așa fel încât ființa și transformarea acestor oameni îl privește și pe el. Dar interpretările structurilor de sens care susțin raporturile sociale și care determină proiecte de comportament nu pot aspira la o veridicitate universală în afara verificării continue în comunicare. Interpretările structurilor sunt ele însele structuri de sens, grație cărora subiecții comunică între ei. Aici se află rădăcina etic fecundă a teoriei devenite fundamentală în sociologia modernă a cunoașterii, după care relația între concepte și obiectele lor respective este socialmente condiționată și supusă schimbării sociale; teză care, înțeleasă altfel, ar livra filozofia pradă nihilismului. Un lucru similar se petrece în relațiile dintre sistemele familiale și cele politice, sau între sistemele politice și sistemele religioase, ca și în interiorul acestora.

Noțiunea *dezechilibrului de complexitate* între sistem și mediu se referă la acest fapt. Sistemul trebuie să stabilizeze deze-

chilibrul, prin strategii diferite. Însă această operație trebuie să se petreacă după o oarecare ordine, anume, înainte de toate, după un punct sau o problemă de referință, în relație cu care sistemul se constituie treptat. În acest fel, sistemul caută să adopte exigențele contradictorii și schimbătoare ale mediului prin asumarea unei structuri contradictorii de așteptări, și rezolvă apoi aceste contradicții intrinseci prin metode mai mult sau mai puțin oportuniste de reperare a deciziilor.

În procesele de decizie se configurează niște mecanisme interne de reducere a complexității, care se raportează la probleme autodefinite și sunt programate de sistemul însuși (XXX, 150). Aceste mecanisme trebuie să fie interne, fiindcă lumea este extrem de complexă și trebuie să rămână așa. Orice reducție externă ar duce la dispariția complexității lumii pentru acel sistem. De aceea, mecanismele de absorbție a complexității trebuie să fie transferate din exterior spre interior. În continuare, vom desemna acest proces prin termenul de *internalizare*. Cu cât un sistem e mai complex, cu atât lumea sa poate fi mai complexă, iar șansele de supraviețuire a sistemului vor fi cu atât mai mari.

Și în lumea vieții omenești, mediul apare mereu ca realitate pretipizată în interiorul orizonturilor pe care, în mod normal, nu avem ocazia să le depășim: el este, concomitent și necesar, orizont și transcendență, așteptare și deziluzie, selecție și risc, ordine și întâmplare. „Numai întemeiat pe aceste fundamente se poate dezvolta interesul pentru lumea înconjurătoare, pot exista tentative de a o influența sau corecta, se pot desfășura procese de învățare“ (XXV, 16).

Despre *contingență* (posibilitatea de a exista și în mod diferit) se poate spune că e omniprezentă în orice constituire a sensului, aceasta însemnând că, în orizontul experienței vii actuale, posibilitățile indicate ale experienței vii ulterioare și ale acțiunii ulterioare sunt numai virtualități, care pot să se prezinte și într-un mod diferit de cel așteptat. Mai mult, când un sistem (de pildă un *Eu* subiectiv) intră în relație cu un altul (*Alter-Ego*), el trebuie să țină seama că posibilitățile inerente constituirii sensului său pot fi diferite de cele inerente constituirii de sens

actual al celuilalt. „Complexitate înseamnă, în mod practic, să fii constrâns la selecție; contingență înseamnă riscul decepțiilor și necesitatea de a se expune unor riscuri“ (XXVIII, 64).

Aceste două funcții pot duce la o criză a conștiinței religioase, fiindcă, la un nivel dat al evoluției sociale, ele transformă definiția realității, întrebuințată pentru a percepe și a normaliza lumea înconjurătoare. În măsură egală, cele două funcții anulează semnificația simbolic generalizabilă a formulelor „Dumnezeu“ sau „mântuire“, fiindcă critica istorică poate să le releve contingența. Din această cauză, Luhmann caută să definească funcția specifică a religiei fără să se bazeze pe temele preexistente ale credinței, ci identificând un dat funcțional general, valabil pentru orice constituire a sensului, pentru a analiza apoi în ce fel și cu ce probleme derivate această funcție centrală ajunge să fie delegată într-un sistem religios particular, diferențiat și specializat în acest scop. De aici decurge primatul funcțional pe care Luhmann îl atribuie problemei privind *sensul* mai curând decât ființa sau esența subiectivității, a religiei și a societății în genere.

3. *Sensul* rezultă din elaborarea selectivă a experienței trăite, ordonată de complexitate și contingență prin funcția negației. Când afirm un anumit lucru, trebuie să le neg, concomitent, pe altele, dar sunt sigur că *orice alt lucru* se conservă, „atât existentul, care nu interesează pe moment, cât și nonexistentul, în special pericolul nonexistent, a cărui posibilitate constantă de a fi negat îmi permite să mă adresez altui lucru. Eu îmi determin «da»-ul și las nedeterminate negațiile necesare acestui scop. Riscul ridicat al unei asemenea extirpări drastice și al omisiunii este atenuat, în chip decisiv, de modul în care este menținută negația. Eu îmi rezerv dreptul de a nega o atare negație și de a mă îndrepta pozitiv spre problemele neașteptate care mă întâmpină“ (XXXI, 22). Complexitatea redusă este astfel păstrată ca sursă de alegeri mereu noi și diferite, ca orizont *prezentat* al intenției determinante. Prin „prezentare“ se înțelege lumea posibilelor, care se păstrează la granițele alegerii operate, fără de care nu te poți situa în concretețea lumii.

Deci, în orice acțiune și experiență vie, sensibilă, este prezentat mult mai mult decât poate fi, pe rând, reprezentat. Viața conștiinței se sprijină pe structuri internalizate relativ stabile, însă are caracterul unui proces: își schimbă fără încetare conținuturile percepției și ale gândirii actualizate pe rând. În acest proces, *sensul* îndeplinește pentru experiența vie funcția de regulă selectivă a conținuturilor de informație, prin acea strategie pe care Luhmann o definește ca „identificarea autoreferențială", identificare ce comunică informația orizontului intern al sistemului (XXV, 24). A doua strategie este *re-prezentarea*, care constă în tematizarea nu a procesului actual, ci a implicațiilor și a trimiterilor la informațiile precedente, rămase nedeterminate din cauza interpretării normalizante, în care necunoscutul este asimilat cunoscutului, uimitorul este asimilat obișnuitului și este, pe cât se poate, izolat simbolic, pentru ca entitatea modificării structurale să fie menținută pe liniile previzibile.

Totuși, se poate compensa mereu riscul identificărilor prin negații (am văzut de curând că posibilitatea de a nega este fața ocultă a identificării) și, plecând de la lucrul re-prezentat, să concepem altceva: nimicul plecând de la ființă, transcendența lui Dumnezeu plecând de la lume.

Problema înzestrării funcționale a religiei i se pare lui Luhmann că rezidă tocmai aici. În orice procedeu de reconstrucție pentru a extinde și a îmbogăți experiența vie a sensului prin re-prezentări de pozitivități negabile și negativități la rândul lor negabile, se operează mereu cu reducții și nu este captată imensitatea prezentatului, mai vastă decât lumea latentă a structurii de sens, mai vastă decât orice sistem ca atare. Chiar dacă complexitatea lumii, pe care o putem presupune accesibilă operațiilor constitutive ale sensului, ar ajunge să crească imens, iar sistemul social ar dobândi o complexitate structurală în mod corespunzător adecvată, orizontul ce definește problema la care se referă religia ar fi doar amânat (XXV, 25).

Acest fel de dialectică negativă a alternanței de re-prezentări și negații, acest „sindrom social de constituire și reducție, inerent oricărei corelații de sens" (XXV, 77), este trăit și experimentat

religios, chiar nefiind motivat de presupoziții religioase; și, în orice caz, este definit de reprezentările religioase în selectivitatea sa, pentru a presupune și acest lucru: în politică, în economie, în familie, o acțiune și o trăire de gen diferit își pot găsi spațiul lor.

În sinteză, ceea ce se înțelege prin religie își găsește locul în teoria funcțională ca formă particulară a lumii, accesibilă și inaccesibilă constituirii sensului sistemic. *Religia îndeplinește pentru sistemul social funcția de a transforma în determinat sau determinabil o lume cu sens nedeterminat dar posibil, care rămâne deschis pentru sistem.* Religia corespunde faptului că toate tipizările, autoidentificările, categoriile ordonatoare, structurile de așteptare a viitorului *trebuie să procedeze reductiv, deci să rămână refutabile.*

Să notăm că o astfel de caracterizare a religiei evită chestiunea definirii a *ceea ce* este religia. Dar aceasta nu este o carență a teoriei. A devenit mai degrabă o condiție a evoluției sociale – notează Luhmann – faptul că la această întrebare, într-o pluralitate a sistemelor sociale, s-a dat o pluralitate de răspunsuri, care au funcționat cu „chances"[1] mai mult sau mai puțin bune pentru evoluție (XXV, 78).

4. Funcția religiei în ce privește transformarea complexității rămâne pentru experiența religioasă, ca și pentru dogmatica sa, în stare latentă. Ea nu este tematizată ca atare, ci „ocupată" de teme religioase (XXV, 142 sq.). Pe măsură ce societatea devine mai complexă, se schimbă valoarea locului pe care societatea, ca întreg, și-l asumă în conexiunea sistemelor sociale parțiale și, mai cu seamă, se schimbă, prin diferențieri interne și diferențieri de planuri, nevoia de prestații selective referitoare în mod unitar la întreaga societate. Întregul devine doar ocazional semnificativ.

Și în sfera religiei atunci, tot ceea ce se cerea făcut, concret și plauzibil, apare drept contingent și supus negației. De aceea religia, în cursul istoriei, își specializează prestațiile tipice în privința re-prezentărilor, spre a asimila riscul implicit al acestora.

[1] În limba franceză în text: „șanse" (n. tr.).

Pentru a realiza o variație în propriile lor structuri pe baza autoreferențialității, organizațiile sistemice trebuie să procedeze în mod istoric, spune Luhmann, și să încerce, în conexiune cu experiența, substituirea unor structuri cu altele mai capabile de prestații.

Reconsiderând în lumina aparatului funcțional-sistemic analizele fenomenologic-descriptive ale experienței religioase, ceea ce a fost descris (în special de către R. Otto) ca formă a sa specific sensibilă, ca *numinos* sau *sacru*, se lasă atunci înțeles ca rezultatul unui proces de gramaticalizare: simbolului care susține *experiența* unui adevăr i se opune un „chiffre“[1], care *produce* o știință; deci, un proces de transformare a indeterminabilului în determinat sau determinabil. Prin „Chiffrierung“, Luhmann înțelege „nu o simplă întrebuințare a simbolurilor ca semne pentru altceva, inaccesibil direct, spre care orientează simbolurile, ci producerea științei prin determinări reductive“ (XXV, 84). Cifrurile nu sunt pur și simplu simboluri, cu atât mai puțin semne, alegorii sau concepte. Ele nu trebuie să facă aluzie la un lucru care nu este direct accesibil, ci sunt ele însele acest lucru. Ele constituie o știință, întrucât instalează definitul în locul indefinitului și, prin aceasta, îl ecranează pe cel din urmă. Ceea ce este ocultat în acest fel rămâne orizont golit de sens, nu are nici o realitate, nici măcar o realitate supusă negației; totuși este trăit de toată lumea ca un lucru care face forma definită inevitabil contingentă. Această existență trăită împreună a experienței sensului este sesizabilă ca legătură (*Bindung*), *religio*. Ca în acele tablouri schimbătoare – explică Luhmann –, unde e posibil să transformi configurația schimbând voluntar intenția vizuală, tot astfel sensul, dintr-o religie gramaticalizată ca unitate și diferență (de orizont și de identitate, de determinat și indeterminat, de necesar și contingent, de prezentat și re-prezentat), devine accesibil potrivit înfăptuirii de sens pe care vrem s-o punem în mișcare. Contextul operativ este cel care decide dacă focalizarea asupra diferenței în domeniul experimentat religios ca unitate produce sens sau nu.

---

[1] În limba franceză în text: „cifru“, semn aparținând unui cod secret (n. tr.).

5. Principala obiecție, între cele aduse în genere determinării funcționale a religiei, este aceea că orice specificare îndeplinită de religie se poate transfera și unor instituții, procese și organisme de gen diferit, care îndeplinesc aceeași funcție (sunt „echivalenți funcționali"), fără să li se poată atribui un caracter religios, nici măcar în sens larg. Luhmann crede că se sustrage obiecției, întrucât el atribuie analizei funcționale scopul de a face obiectele studiului comparabile cu altele prin *referirea la o problemă*, transformând chestiunea metodologică într-o chestiune teoretică, și anume în chestiunea originii punctelor de vedere asupra problemei și în cea a soluțiilor echivalente funcțional. „Forma de cunoaștere spre care tinde analiza funcțională este: religia (a) rezolvă problema, însă nu o rezolvă la fel cum o fac b, c, d etc. Ea arată cum forma de cunoaștere religioasă propune soluția problemei și explică, totodată, că o face diferit de celelalte forme funcțional echivalente" (XXV, 10).

Cu titlu de exemplu pentru aplicarea teoriei, se stabilesc două dintre prestațiile funcționale încredințate, în general, conceptului de religie: funcția integratoare a sistemului social și cea interpretativă a experienței existențiale.

a) *Funcția integratoare.* Funcțiile încredințate unui sistem social nu sunt pentru acesta structuri esențiale în funcționarea sa, și nici problemele de referință atribuite teoretic funcțiilor sociale nu sunt concepte ordonatoare *a priori*, după care societatea trebuie să se rânduiască. Ca efect al transformărilor istoric evolutive, se schimbă, în cadrul lucrurilor pe care orientarea analitică a științei încearcă să le sesizeze, formulările concrete ale unei probleme de referință (de pildă, orientarea unui sistem – personal, social sau științific – către sacru sau *kerigma* (poruncă) sau alt referent religios) și, în consecință, se schimbă și conținuturile asumate și tratate ca fiind religioase. Această mutație se poate înțelege în sensul că funcția îndeplinită de sistemul religios este specificată ulterior. Această specificare are două aspecte: pe de o parte, funcția (elaborată ca o strategie rațională) devine aptă să „primească o exigență vagă, difuză și întâmplător manifestă, cu scopul de a focaliza orientări corespunzătoare și de a sistematiza

modele adecvate de acțiune". Un pas însemnat în această direcție este „definirea de locuri și mijloace și în cele din urmă roluri, sisteme de roluri și, desigur, organizații, pentru acea funcție particulară" (XXV, 34), ceea ce înlesnește achiziția proceselor de învățare sau a strategiilor adecvate, când un eveniment are o frecvență suficientă și un ordin de mărime suficient. Pe de altă parte, se cere nu numai o considerare globală a acțiunii sociale, de pildă a experienței religioase *împreună* cu sistemele de acțiune politice sau cu organizațiile familiale, ci și rezolvarea analitică a complexelor existente. Orientarea funcțională este astfel abstrasă din contextul în care ar fi îndeplinită și așezată pe baze proprii; în consecință, și contextul din care se deduce acea funcție trebuie să fie structurat ulterior. *Structurile* sunt mecanisme de control al accesului la posibilități ulterioare. Unele dintre aceste mecanisme sunt numite de Luhmann *formule de contingență*, a căror prestație constă în „producerea reconstrucțiilor de complexitate și contingență arbitrare [*kontextfrei*], în formă de reducții și selecții realizabile de către sistem" (XXV, 82). Exemple sunt principiile instituționale de legitimitate politică, formulele care definesc binele comun, structurile normative ale dreptului, schematismele logice care definesc principiul de limitare în știință. În cursul epocii moderne, aceste formule de contingență, genetic legate de religie sub aspect instituțional, i-au asumat progresiv funcția în sfera competenței lor, îndepărtându-se în același timp de religie până când a devenit superfluu sau de-a dreptul de evitat apelul la orientarea imediat religioasă a vieții. Astfel, aceste simboluri culturale și scheme de orientare sunt ferite de valențele destructurante ale sacrului, evitându-se în același timp reducerea religiei la mediul obiectual expus procedeelor raționale, inerente unor probleme diferite de referință. Mai mult, această perspectivă, care distinge între mediile vieții sociale seculare și contextele cu sens religios, ne permite să includem, fără confuzii, adică în mod controlat, contextele religioase în cele seculare, constituind în interiorul sistemului social, chiar în privința mediilor specifice insensibile la sensul religios, structuri de așteptare apte să-i corespundă.

b) *Funcția interpretativă*. În calitate de corelat al autonomizării schemelor de orientare (structuri) în formule seculare, adică răspunzând *numai* exigenței de determinare a vieții sociale (cum se întâmplă în dreptul modern), sistemul religios poate dispune de mecanisme de respecificare ale modelelor generalizate de orientare, prevalându-se de prestații reflexive și interpretative pentru a dezvolta echivalențe funcționale ale precedentei sacralizări imediate a vieții. În aceste împrejurări, centrul de echilibru al religiozității se deplasează, în interiorul sistemului religios, de la praxisul ritual la *chestiunile de credință* (potrivit procesului de internalizare, specificat mai sus). Despre riscurile implicite ale acestei transpuneri vom vorbi mai departe. Deocamdată să notăm că, atunci când tendința orientărilor religioase de a deveni active își începe drumul din determinare, pe care o îmbogățește cu elemente inerente infinitului pe care religia încearcă să le re-prezinte și pentru care dispune de modele tipice de comportament, atunci nu mai suntem în prezența acelui tip de societate pentru care poate fi valabilă definiția dată sacrului de Clifford Geertz: sacrul „funcționând la nivelul de sinteză a ethosului unui popor", simbolurile lui „reprezintă imaginea unui popor despre lume, ideea pe care și-o face el despre realitate și ideile sale cele mai generale despre o ordine", investind aceste concepte „cu un sens de pozitivitate ce face ca atitudinile și motivațiile menționate mai sus să apară drept singurele reale" (XIV, 13). Dacă această definiție trebuie să-și păstreze o valență corectă interpretativă a funcției îndeplinite de religie într-un sistem social privit global, atunci este vorba fie de formațiuni sociale „primitive", fie de grupuri sociale determinate, luate în sine și izolate de restul sistemului mai complex, când identitatea lor de sisteme sociale, făcând parte din mediul altor sisteme sociale, nu este pusă în discuție în comunicarea cu alte structuri sistemice. Atunci, într-adevăr, miturile sunt așezate la frontierele lumii fenomenale și dau seamă, în formă narativă, despre modul în care s-au format tipuri diferențiate, cum ar fi Cerul și Pământul, viul și neviul, divinitățile și oamenii. Norme rituale privind evitarea contactului contaminator și purificarea, reguli de imunizare împotriva posibilei întrebuințări greșite a

simbolurilor și rituri de trecere servesc de asemenea la învecinarea cu liminalități care nu se definesc structural univoc. Calitatea religioasă a ambivalenței, sediu fascinant al puterii, nu este încă fixată asupra moralei. De aceea determinarea este deja un câștig și este acceptată fără alternativă. Religia interpretează lumea înconjurătoare pentru societate, fără să intre în joc criterii ulterioare de selecție în interiorul societății, cum ar fi productivitatea economică, oportunitatea politică și acumularea științei, care să constrângă religia să se diferențieze ca sistem și ca destinatară a comunicărilor specifice funcțional, să dobândească o selectivitate mai mare și, în același timp, o mai mare capacitate comunicativă în raport cu alte medii sociale. Acesta e cazul care se înfățișează când se trece la sistemele sociale stratificate, unde sunt prezente antinomii de orientare între diferite niveluri, sfere de interes specificate politic sau comercial, exterioare mediului religios (XXV, 37).

Ceea ce se înfățișează acum în mod determinant pentru problema referinței este abstracțiunea reflexivă dogmatică, iar modul tipic în care se exercită reflecția este greu de consecințe pentru prestațiile funcționale ale religiei, fiindcă implică problemele dificile de acces al conținuturilor ei la comunicare.

6. Am semnalat faptul că, simultan cu instaurarea criteriului de diferențiere funcțională, asistăm la un fel de deplasare a greutății în interiorul complexului general al funcțiilor sociale: capătă o pondere semnificativ mai mare acele funcții care conduc procesele de comunicare și care permit să fie considerate verosimile și posibile propuneri de sens ce erau până atunci respinse sau suprimate. Există experiențe imediate ale vieții cosmice și comportamente corespunzătoare, ale fondatorilor de religie, de pildă, și acestea devin obiect de credință numai atunci când cel care este subiectul experiențelor se deschide spre comunicarea lor. Comportamentul fondatorilor nu este, în genere, judecat ca exercițiu de credință, dar naște credință când devine obiect de comunicare (XXV, 136). Este nevoie atunci de o structură lingvistică generalizată, încât să fie deschisă unei pluralități de conținuturi și aptă să instituie structuri de așteptare privind cel puțin posibilitatea de

a experimenta ceea ce se crede. Dar limbajul nu este suficient pentru a imuniza comunicarea față de două riscuri fundamentale: „*dubla contingență*“ și defazajele în *motivații*. „Orice experiență vie ca și orice acțiune referitoare la alți oameni este de două ori contingentă, prin faptul că nu depinde numai de mine, ci și de celălalt (alter-Ego)“ (XXII, 40). Selecțiile de sens apar „posibile și în alt mod“ (contingente) nu dintr-un singur punct de vedere genetic, ci din două. Cât despre motivații, care sunt o calitate necesară pentru „a trăi experiența acțiunilor determinate în mod conștient“ și pentru „a experimenta acțiunea într-o modalitate unanimă socialmente“ (XXVI, 21), este totdeauna posibil să fie atribuite unui mediu obiectual motivațiile inerente unor sisteme de acțiune diferite. Pentru a scăpa de aceste riscuri, există coduri simbolice generalizate, *media* de comunicare, îndreptate asupra nexului putere/drept sau asupra adevărului, iubirii, artei, care sporesc în chip sensibil gradul de control pe care o societate îl poate obține asupra mediului său extern (XXIV, 2°, 170 sq.). *Media* de comunicare, în definiția pe care o dă Luhmann, „sunt coduri simbolice care stabilesc reguli pentru posibila combinare a simbolurilor și, în consecință, pot asigura o transmitere de prestații selective, adică obțin posibilitatea *Ego*-ului de a-și asuma o selecție a lui *Alter*, ca premisă a propriului său comportament“ (XXV, 91). Sunt necesare în acest scop combinații de prestații lingvistice și motivaționale, a căror structură de ansamblu variază o dată cu evoluția sistemului social. *Media* de comunicare „îndeplinesc funcții selective în măsura în care decid, conform regulii, care reducții ale experienței vii și, respectiv, ale acțiunii, sunt transferabile în sisteme sociale, și care altele, deși lingvistic posibile, nu sunt suficiente sub aspectul motivației și de aceea eșuează prin incapacitate de transfer în sisteme sociale. Principiul lor selectiv este succesul intersubiectiv al formării sensului“ (XXXVI, 5).

În ansamblul său, dezvoltarea socială prezintă o *congruență* ridicată între constituirea sistemelor sociale parțiale și codurile simbolice respective. Politica lucrează cu *medium*-ul sombolic „putere“, știința, cu *medium*-ul simbolic „adevăr“, economia cu

„banul“, familia cu „iubirea“. Autonomizarea și reinterpretarea acestor *media-codes* au fost asumate în epoca modernă ca funcții determinante pentru diferențierea sistemelor parțiale, încredințându-se controlul lor *rolurilor profesionale*. Și funcția „sistemului parțial al societății destinat religiei“ poate fi îndeplinită, în societățile cu grad înalt de complexitate, cu ajutorul unui *medium simbolic pentru comunicarea spirituală*, administrat, în special sub aspectul congruenței, de profesioniști (XXV, 121). Una dintre prestațiile fundamentale ale profesioniștilor este grija ca *posibilitatea de utilizare* socială a codificărilor simbolice inerente, de pildă, aceea a comunicării religioase, să fie controlată, readucându-se din când în când problema contingenței lor, a posibilității lor de a fi interpretate și în alt mod în interiorul sistemului social destinat religiei, așezând-o ca problemă a depășirii acelei contingențe și ca transferabilitate *corectă* a sensului religios către alte simboluri sociale. Și din această cauză, tuturor *media* de comunicare le sunt inerente, după cum observă Luhmann, și reguli împotriva autosatisfacției. În ce privește iubirea, de pildă, să ne gândim la supraîncărcarea negativă atribuită în toate timpurile iubirii de noi înșine (XXIX, 56); „adevărurile“, de partea lor, sunt definite prin codurile lor drept certitudini intersubiectiv înrudite, de vreme ce evidența experimentată de unul singur nu e suficientă; cât despre credința religioasă, „individualismul modern a fost educat sub controlul negativ al conceptului de *fanatism*, în sensul de perseverare intolerantă, încăpățânată, în criterii personale de credință opusă credinței acceptate în comun, deci ca autosatisfacție în materie de credință“ (XXV, 123). Din punctul de vedere al științei sociale, apoi, nu este îndeajuns să caracterizezi credința ca *legătura interioară* a persoanei cu sacrul. Considerând că s-a obținut instrumentul interpretativ oferit de teoria mijloacelor de comunicare, acea caracteristică a credinței apare ca „o simplificare, împlinită pentru scopuri de comunicare, a vieții sociale care se orientează după coduri generalizate“ (XXVI, 141). Cu alte cuvinte, este vorba de o formulă pentru comunicările despre credința religioa-

să, creată de profesioniști în interiorul sistemului social, într-un context dat al evoluției sale.

Intuim de ce *congruența* este o calitate inerentă prestației fundamentale a codurilor simbolice, deci transferabilității sensului. Dogmele credinței asumă funcții în interiorul unui *medium* comunicațional, care se revarsă peste granițele diferențierilor sistemice și, într-o primă perioadă, se pot sconta efecte dezintegrante, „întrucât integrarea socială va putea fi atinsă, deocamdată, numai la nivelurile mai abstracte ale compatibilității instituționale și simbolic-semantice" (XXV, 108, 124), în timp ce procesele expresive (caritatea, de pildă, ca legătură ce-i unește pe membri) și cele instrumentale (întrebuințarea banului pentru prastații cărora li se atribuie un sens religios), diferențiate la rândul lor pentru a deveni compatibile cu diferențierea din sistemul social general, au nevoie de reintegrarea într-un context unitar de semnificații.

7. *Secularizarea* a fost definită ca un mit al culturii moderne, din cauza ambivalenței tuturor faptelor empirice care o ilustrează. Validitatea semantică a acestor fapte este determinabilă numai dacă se pune întrebarea: din ce puncte de vedere teoretice pot fi investite cu relevanță sociostructurală fenomene accesibile cercetării empirice? Luhmann crede că este oportună reconsiderarea conceptului de secularizare cu un aparat teoretic independent de conceptul de religie (deci înainte de toate independent de antinomia *sacru/profan* și de ipoteza că religia ar fi o realitate *sui generis*). „*Secularizarea*" pare să fie un termen prin care sistemul religios marchează starea de agregare a ambientului său social (XXV, 227).

Dacă o atare agregare a fost percepută ca o nevoie, aceasta este ea însăși un produs al dezvoltării sociale: ea a intervenit când sistemul religios s-a îndreptat cu prioritate nu în calitate de societate către persoanele sistemului social, ci ca sistem parțial al societății, către ambientul internalizat al sistemului social. Dar ce înseamnă *ambient* al sistemului religios? Ceea ce pentru sistemul religios reprezintă ambient internalizat este, în fapt,

societatea însăși, considerată împreună cu sistemul religios și înțeleasă ca sistem general.

Ceea ce caracterizează societatea modernă, în comparație cu formațiunile sociale precedente, segmentate sau diferențiate în straturi, este faptul că diferențierea sa este întemeiată pe funcții și pe primate funcționale intersistemice. Aceasta nu exclude segmentările sau formarea straturilor. Astfel, un sistem economic care se diferențiază într-un mod extins socialmente produce stratificări în formă de clase. În orice caz, principiul dominant al diferențierii rămâne funcția: segmentele și straturile sunt implicate în logica proprie a sistemului funcțional. Acest lucru diminuează semnificația actului de a trata secularizarea plecând de la divizarea societății în clase (XXIV, 2°, 194).

Consensul care există în interpretarea secularizării, ca efect al diferențierii crescânde a sistemului social, își pierde în chip notabil puterea când este vorba să limpezim *în ce fel* această diferențiere se referă la funcția socială a religiei. Prima consecință a diferențierii privește tocmai formele de integrare socială. Definită negativ, *integrarea* înseamnă: a evita împrejurările în care operațiile unui sistem parțial induc în alt sistem parțial probleme hotărât insolubile. Sunt bine integrate de aceea, mai mult decât altele, sistemele slab conexate, aproape decompozabile. Prin constituirea straturilor și, mai mult încă, prin trecerea la diferențiere după primate funcționale, sporesc mai degrabă interdependențele, tensiunea reciprocă între subsisteme, până în punctul în care devine normal ca anumite probleme să nu-și poată găsi soluția în contextele în care sunt generate.

Societatea, luată global, poate garanta din ce în ce mai puțin funcționarea tuturor sistemelor sale parțiale, chiar dacă sunt supuse unor structuri egale, după reguli omogene cu acele structuri. Integrarea trebuie să fie posibilă mai curând plecând de la faptul că toate sistemele parțiale sunt între ele ambiente interne unele pentru celelalte. Un sistem parțial aparține societății nu atât fiindcă se conduce, în determinările sale structurale, după exigențe, valori și norme valabile pentru toate sistemele, cât pentru că el trebuie să se controleze în raport cu un ambient care, fiindu-i

propriu, nu este totuși ordonabil în mod arbitrar, deși este prestructurat ca *ambient social*, din care fac parte alte sisteme active, cu ambientul lor. În consecință, a se îngriji de integrare înseamnă a avea încredere că „lucruri diferite se petrec altundeva“, așa încât sistemul religios nu are de ce să se îngrijească, de exemplu, de producția economică, de cercetarea în alte medii științifice posibile, de garanția dreptului sau educației (XXV, 248). Să se considere mai îndeaproape – argumentează Luhmann – relația între sistemul social și sistemul educativ, și va deveni evident că, *în interiorul sistemului religios*, nu s-ar fi putut edifica un sistem educativ care să satisfacă *capacitățile de includere* (acces egal al tuturor la bunurile simbolice disponibile) a întregii populații, fie din cauza introducerii preceptelor școlare generalizate și a consecințelor lor juridice, administrative și financiare, fie (și mai mult) din cauza problemelor de pluralism conceptual privind valorile (XXV, 244). Programul unei educații universale pentru toți, spre a rămâne *încredințat* unui sistem religios, ar postula nonexistența diferențierilor segmentare ale acestuia într-o pluralitate de confesiuni; în timp ce, dimpotrivă, divizarea confesională a făcut evident, după Luhmann, opiniei publice europene, începând din secolul al XVII-lea, faptul că funcțiile politicii, ale dreptului, deci și ale științei și ale educației, pot fi satisfăcute în mod adecvat numai *din exteriorul* sistemului religios. Aceasta nu înseamnă că religiei nu-i rămâne încredințată, în condiții care urmează să fie specificate, o formă de *control* asupra educației.

Luhmann susține această perspectivă generală asupra agregării sistemului social prin două feluri de motive. Primul e acesta: dat fiind gradul înalt de specializare pe care un subsistem funcțional trebuie să-l atingă în propria sa *problemă de referință*, din asumarea tuturor celorlalte funcții, la un nivel corespunzător al pretențiilor, ar deriva suprasarcini structurale insuportabile pentru subsistem. Sensul stabilirii de primate funcționale în sistemele parțiale este tocmai împiedicarea acestui lucru. Ambientul social internalizat de acestea permite descărcarea structurilor și specializarea lor, retrăgându-le funcții care devin incompatibile din cauza nivelului înalt de pretenții atins de subsisteme. Va

trebui să se evite atunci situația în care optimizarea în mediul unui sistem funcțional induce în alt sistem o problemă, pe care cel din urmă nu poate să o ingereze; precum, de pildă, pentru optimizarea educației, s-ar induce șomajul în economie sau, pentru a optimiza zelul religios, s-ar induce probleme acute ale consensului în politică. Dată fiind autonomia înaltă a tuturor sistemelor funcționale, societatea, concepută ca sistem global, funcționează (a) având o relație adecvată cu ambientul, (b) creând posibilitatea unui ambient pentru fiecare subsistem care, la rândul său, îi permite specializarea funcțională și (c) produce o represiune crescândă asupra posibilităților sistemelor parțiale (incluse fiind posibilitățile unei exercitări funcționale optime), spre a și le însuși ca pe niște componente ale altor sisteme parțiale. Acesta e motivul reprimării și al limitărilor pe care le impune societatea posibilităților inerente funcției religiei și rațiunea restricțiilor impuse practicării sale.

Într-a doua serie de motive intră și următorul: sustrăgând problema relațiilor între sistemele parțiale exigenței de *omogenitate* (care comportă *postularea* și deci specificarea unui *consens anterior asupra valorilor simbolice determinate* integrate socialmente în toate subsistemele, care să asigure recunoașterea complementarității așteptărilor reciproce) și punând-o pe baza unui concept lărgit de *contingență*, sunt eliberate sistemele parțiale (religios, politic, economic, științific etc.) de dependențele reciproce prea stricte, care dăunează libertății determinărilor funcționale. Contingența în sens extins, *modal*, înseamnă, cum am văzut, nu *dependență de*, ci *posibilitatea de a exista și în alt fel*. În acest sens, orice sistem parțial poate admite pentru sine alte condiții de existență și poate presupune că și celelalte subsisteme se pot configura conform unor constelații diferite. Mai mult, concepând raporturile între subsisteme nu ca *relații de schimb* (ceea ce comportă conceptul economic de *troc* al gratificațiilor reciproce, de piață de schimb între sisteme, unde bunurile schimbate în tranzacție sunt predeterminate de nevoi reciproce intrasistemice și de așteptări complementare), care reduc autonomia de producție, diversitatea ei (*contingență*) în ra-

port cu producția altor sisteme, ci concepându-le drept *comunicații*, atunci relațiile dintre sisteme se pot pune pe baza transferului de informații *oferite*, de preferință selective, și chiar de teme pentru comunicarea însăși (XXIV, 2°, 172).

O dată slăbite legăturile de dependență reciprocă între subsisteme, și în subsistemul religios scade puterea strategiilor normative și se intensifică strategiile cognitive, caracterizate de disponibilitatea pentru învățare și de o capacitate mai mare a propriilor structuri de a se constitui ca „proiecte înzestrate cu sens și sprijin în incertitudine" (XXV, 246). Religia îi apare atunci observatorului mai autonomă în determinarea temelor ei proprii de comunicare, în relație cu problema sa specifică de referință: „compatibilă cu mai multe stări ale sistemului social, ea poate să-și realizeze funcțiile specifice într-un mod relativ liber față de context și independent de schimbările care se petrec în alte câmpuri sociale" (XXVIII, 67). În mod analog se poate vorbi despre funcția „puterii", care, după Luhmann, nu constă în a obliga pe cineva să facă lucruri pe care în chip spontan nu le-ar face, ci în transferarea preferințelor selective în comportamentul altora; de aceea, cu cât sunt mai mari și mai diverse posibilitățile de acțiune ale subiecților, cu atât mai mare este puterea celui care le poate transfera o preferință asupra selecțiilor de alternative de care dispun, cu atât mai dezvoltată devine capacitatea deținătorului de putere de a fi sursă de motivații, adică de selecții operative pe care subiecții și le asumă ca premise în mediul experiențelor și acțiunilor lor proprii. Dacă e adevărat că funcția „puterii", ca și cea a oricărui alt cod de comunicare, rezidă într-o regularizare a contingenței, atunci puterea „crește o dată cu creșterea libertății din ambele părți", în măsura în care sporește complexitatea posibilităților înăuntrul cărora puterea poate produce opțiuni asupra alternativelor (XXVI, c. I).

Deplasarea de la relațiile de schimb la comunicațiile între sisteme diferențiază teoria lui Luhmann de cea a lui Parsons. Sistemul de pertinențe adoptat de Luhmann permite tratarea relațiilor dintre sisteme (inclusiv cele dintre sistemul-individ și

sistemul-societate) fără să fie nevoie de ipoteza unui substrat comun de valori, a cărui garanție pentru întreaga societate este atribuită de Parsons religiei – o „religie civilă“, care pentru Parsons este conformă cu spiritul protestantismului (XXXVIII). Perspectiva lui Parsons tinde să îndeplinească exigența teoretică de omogenitate în sistemul social și de compatibilitate a prestațiilor schimbate între sisteme dar, pe de altă parte, nu e adevărat că Luhmann nu ține seamă de faptul că nici o societate nu încredințează întâmplării succesul comunicațiilor ei interne. În loc să *presupună* un consens *a priori* asupra *setului* de valori care mediază comunicările și legitimează normele sociale, Luhmann încredințează teoriei sarcina de a arăta cum, din când în când, în cursul istoriei, anumite simboluri sunt generalizate și anumite coduri de comunicare sunt asumate ca *preferințe* care motivează comportamentul.

Deci, întrucât este un sistem parțial al sistemului social global, religia nu poate bloca sau dirija schimbările inerente celui din urmă. Deoarece „secularizarea“ este o consecință a transformării societății în sensul unui sistem diferențiat după primate funcționale, orice încercare de a opri secularizarea prin mijloace specific religioase s-ar produce condiționată structural de diferențiere și ar servi la accentuarea celei din urmă (XXV, 247). Chestiunea integrării sociale nu mai este un scop pentru care religia poate sau trebuie să servească drept fundament. Nici pe planul fundamentelor normative ale credinței, nici pe cel al valorii ritului, structurile proprii ale sistemului religios nu pot prezenta revendicări integratoare, care să poată fi negate în viața socială fără prejudiciu pentru structurile de așteptare și de comportament din alte sisteme de acțiune (XXV, 141). Pe măsură ce se dezvoltă tehnici nonreligioase de tratament al decepțiilor, referința imediată la religie pierde din importanță, fiindcă determinarea improbabilității și a incertitudinii este asumată de acele tehnici. Pentru sistemul general, fiecare funcție este doar una între celelalte și nu poate revendica nici un loc privilegiat, acolo unde alte funcții trebuie să fie în mod egal îndeplinite. Desigur, există în istorie cazuri de reproiecție a unui primat funcțional

asupra societății globale, care apare astfel când în tonuri integral politice (*societas civilis*), când ca societate integral religioasă (*corpus mysticum Christi*), când ca societate fundamental economică (societatea burgheză), în care omogenitatea socială „poate să fie realizată, de acum înainte, numai prin mijlocul de comunicare «ban», ca formulă de armonizare a intereselor neîmpăcate" (XXVI, 143). Aceste reproiecții se petrec de obicei în momente conjuncturale grele sau ca urmare a unor efecte particulare ale evoluției socio-culturale, dar, în realitate, ele răstoarnă greutatea specifică a funcțiilor sociale și înăbușă multe posibilități vitale ale sistemului; unele medii funcționale nu mai pot presupune că sistemul general este mediul lor propriu, deci sunt incapabile să profite de el și nu pot nici să producă prestații pentru el. Dimpotrivă, tocmai în condiții de diferențiere și de autonomie de rang înalt a subsistemelor sociale, religia își dobândește posibilitatea de a-și rafina funcționalitatea: ea unește *pentru* sisteme ceea ce este dijunct *în* sisteme și le permite, deci, să acționeze, afirmând unele succesiuni ale sensului, negându-le în același timp pe altele.

Este o greșeală să credem că în procesul de secularizare religia și-ar ceda locul unor substitute funcționale sau unor orientări ale interesului, care intervin spre a satisface, în mod personal sau social, nevoi ce erau mai înainte „religioase". În privința posibilității înseși a substitutelor funcționale, răspunsul lui Luhmann e categoric. Funcțiile sociale se constituie totdeauna și numai ca specificare a problemelor de rezolvat. O problematizare ulterioară nu permite categoria arbitrarului. Atunci este evident posibil să vorbim despre criză în prestația funcțională a religiei și de latență și uitare a ei, în existența cotidiană; dar îndată ce privim problema fundamentală de referință, *cea a simultaneității imanenței și a transcendenței*, vedem că nu există echivalențe funcționale ale soluției acestei probleme care să nu fie ele însele „religie". Sistemul religios este o *organizare autosubstitutivă* care, prin orientarea reflexivă către propria-i identitate, își poate controla și conduce dezvoltarea propriilor prestații funcționale. „Organizațiile sunt autosubstitutive, când nu pot fi substituite de

organizații de un alt tip (de pildă, adevărul prin artă, iubirea prin drept), ci se pot dezvolta numai în interiorul aceluiași tip" (XXV, 133).

Specialiștii în religie știu că problemelor puse de religie, încărcate de cereri și necontaminate de considerații economice, politice sau familiale, *trebuie* să li se poată găsi răspunsuri în societățile secularizate, rămânând în vigoare – este una dintre sarcinile specialiștilor – că răspunsurile pot fi formulate și comunicate în ansambluri de sens eficace socialmente.

8. După ce am expus punctele de vedere din care, plecând de la sistemul social general, se constituie un sistem parțial al religiei, ne rămâne să ne transportăm în interiorul celui din urmă și să vedem cum se structurează el, după Luhmann.

În orice sistem diferențiat, sunt date pentru fiecare sistem parțial trei tipuri de referință:

– referința la sistemul general, din care cel parțial face parte; acesta este obiectul *funcției*;

– referința la celelalte sisteme prezente în mediul controlat de sistemul parțial; această referință este obiectul *prestației*;

– referirea sistemului parțial la el însuși (*reflecție*).

În sistemele diferențiate după primate funcționale, diferențierea acestor tipuri de referință este foarte avansată, fiindcă în fiecare sistem se simte nevoia de a dezvolta forme de orientare diferențiate conform tipului de referință, așa încât conexiunea lor se poate realiza numai în interiorul sistemului parțial. *Funcția, prestația și reflecția* nu mai pot fi identificate și nici măcar reduse înăuntrul unei simple consonanțe operative.

Funcția sistemului religios este îndeplinită numai prin sistemul de comunicare spirituală care se numește „Biserică". Biserica devine depozitară a diferențierii sistemului religios. Problema apartenenței la societatea eclezială, în sensul rolurilor care sunt apărate în interiorul ei, este nerelevantă pentru Biserică, în sensul ei originar. Lucrul principal este comunicarea spirituală. „Funcția religiei este exercitată nu *în Biserică*, ci *în calitate de Biserică*" (XXV, 56). De aceea riturile trebuie să se păstreze: pot fi diminuate, însă niciodată eliminate. Ritualul este caracte-

rizat de Luhmann ca „mecanism simbiotic“ cu ajutorul căruia comunicarea între persoane prezente este garantată simbolic de principiile pe care ele le au în comun și care nu pot fi simbolizate. Împreună cu organizarea eclezială, ritualul oferă o bază de siguranță împotriva riscurilor deschiderii către mediul ambient.

Așadar, *religia*, cu toate că în societatea generală s-a diferențiat un sistem religios particular, rămâne o funcție inerentă sistemului social general și își păstrează propria referință la orizontul concret al sistemului general. Cu alte cuvinte, ea este locul *transcendentalității* (coprezență a transcendenței și a imanenței) omului ca atare, care este experimentată și reflectată potrivit unor modalități istorice. În schimb, *sistemul religios* rămâne un sistem al societății în care trebuie să fie îndeplinite diferite alte funcții. Sistemul-parțial-pentru-religie poate, când specializează această funcție, să observe în lumea sa înconjurătoare cum alte sisteme, între care societatea însăși, experimentează orizonturile și prezentările lumii lor înconjurătoare, și poate acționa asupra acestei experiențe, dacă o recunoaște drept religioasă. Astfel se constituie dualități ca păcatul și grația, mântuirea și pierzania, care presupun că în mediul unui astfel de judecător, cu intenție religioasă, atât sistemele cât și orizonturile lor concrete sunt factori *contingenți*, care se pot schimba, și că „punerea lor corectă în relație este ceea ce face să se încline balanța“ (XXV, 51). Religia poate să emită atunci pretenții care sunt incompatibile cu viața socială, dar tocmai această incompatibilitate și relativă neverosimilitate satisfac funcții complementare și servesc drept destinație comunicărilor ce se pot referi la valori și la faptul că viața poate avea un alt sens (XXV, 105). Aceeași incompatibilitate, înzestrată cu referință din partea sistemului religios, se poate ridica în unele cazuri la problema consecutivă sau ulterioară a dezvoltării sociale. În acest scop, trebuie să fie problematizate (sau re-problematizate) situații concrete, conexiuni concrete de experiență vie, de sens și de acțiune, și atunci limitele experimentate, deziluziile, obscuritățile se lasă

interpretate, de pildă, ca semne ale operei lui Dumnezeu. Doar acceptând problematizarea se produce eliberarea din izolare.

Însă rafinarea fortifiantă a funcționalității (*functional primacy*, după Parsons, XL bis, 92) deține doar primatul, nu devine factorul unic determinant al tuturor operațiilor sistemice. Bisericile sunt depozitare, în nucleul lor religios de comunicare spirituală, ale primatului funcțional al sistemului religios și, din această cauză, trebuie să-și asigure măsuri adecvate de autocontrol și de apărare împotriva interferențelor exterioare. Dar bisericile trebuie să înfrunte, sub acest aspect, problema următoare: recognoscibilitatea și identificarea a ceea ce este „comunicare spirituală“ trebuie să satisfacă cerințele funcției și, în același timp, să rămână disponibile pentru viața cotidiană. Acest lucru este valabil în special pentru ajustările doctrinare ale dogmaticii religioase.

Prestațiile nu sunt îndreptate către sistemul social ca atare, de aceea nu sunt identice cu satisfacerea funcției; dimpotrivă, operează dincolo de aceasta și nu rareori în discordanță cu ea. Prestația către alte sisteme parțiale este denumită de Luhmann „*diaconie*“, cu intenția de a marca prin acest concept faptul că problemele socio-structurale sunt percepute într-o formă personalizată, după dimensiunea persoanelor, și deci, într-un anumit sens, nu sunt percepute ca probleme socio-structurale (XXV, 58). Acest mod de a percepe permite sistemului religios să se ocupe de competențe pentru „probleme de surplus“, „datorii și istorii personale care cresc pe terenul altor sisteme funcționale, dar care nu găsesc acolo spațiu de considerare“. Dincolo de aceasta, ele protejează sistemul religios de interferențe alternante cu alte sisteme sociale, cum ar fi, de pildă, ideea de a încerca o redistribuire „diaconică“ a proprietății, o politică externă diaconică, o politică conjuncturală diaconică etc., pentru că acestea sunt, în fapt, probleme de natură socio-structurală. Dar există un pericol care se cuibărește oricum în prestațiile sistemului religios: dat fiind că prestația este un sacrificiu, ea trebuie să fie făcută ca atare în armonie cu sistemele care o primesc și să fie capabilă de conversiune în aceste sisteme, lucru care implică posibilitatea

ca prestațiile să se golească de caracterul lor religios și ca această privare să fie compensată de o creștere abnormă a aparatului motivațional, în discrepanță cu realitatea (XXV, 59).

Intră în îndatoririle *reflecției* religioase (care este teologia, în sens strict), înțeleasă ca elaborare a structurilor de sens, să reformuleze și să controleze celelalte două tipuri de referință, în timp ce contrariul nu este valabil. Controlul, totuși, nu poate însemna „co-acțiune". În societățile moderne, teologia nu poate revendica pentru sine un primat normativ în interiorul sistemului religios global, nu numai fiindcă cele trei dimensiuni ale funcției, prestației și reflecției sunt diferențiate după cereri de natură diferită care trebuie să fie satisfăcute, și nu există un concept de raționalitate univoc pentru sisteme cu adresă multiplă; ci și fiindcă reflecția teologică este posibilă prin autoreferențialitatea oricărui sens constituit, care, în principiu, trebuie, cum am văzut, să poată apărea în mod logic negabil. Transformarea sistemului social dintr-unul stratificat într-unul funcțional a transformat în consecință, după Luhmann, rolul teologiei în interiorul sistemului religios. Această schimbare s-ar putea indica prin aceeași formulare a problemelor următoare: „Cum poate fi satisfăcută funcția sistemului religios, în ciuda a ceea ce teologia reflectă?"; sau: „Cum poate să reflecte teologia identitatea sistemului religios, deși ea este continuu compromisă în «diaconie», în îngrijirea sufletelor, în cazuistica morală?" (XXV, 62).

Dacă reconsiderăm în lumina funcționalismului luhmannian ceea ce am expus mai sus (partea a II-a) despre teoria „câmpului religios" și despre modelul său de piață, ajungem încă o dată să-i identificăm carența în faptul că teoria operează un amestec de genuri (de *media-codes*, în limbajul sistemic) ce împiedică diferențierea raporturilor de producție materială de raporturile religioase, care sunt eterogene în raport cu cele dintâi și în relație cu ele. Condiția biomaterială a omului este izvor de sărăcie și bogăție, de putere și nedreptate etc.; ea este și sursă de experiențe religioase care, exprimate simbolic, rămân în relație cu acea condiție biomaterială. Dar bunurile religioase sunt eterogene în raport cu bunurile biomateriale. De aceea, teoria materialistă este

bună pentru *critica* economiei politice, dar nu atinge un nivel funcțional adecvat practicii *ordonatoare* a economiei politice (LXIV).

În privința criticilor care au fost aduse și se pot aduce teoriei lu Luhmann, pentru fundamentarea și discutarea lor sunt constrâns să retrimit la tratările specializate (XIII; LXVIII, nota 3). În ce privește subiectul nostru în sens strict, trei critici mi se par pertinente și fundamentale. Din perspectiva teoriei politice, sunt cele care contestă funcționalismului structural pretenția sa de validitate științifică (universală) în raționalizarea pe care și-o propune a deciziilor și prestațiilor sistemelor sociale, fără să poată justifica la nivel critic „problemele de referință" în raport cu care este exercitată metoda teoretică. Aceasta înseamnă că teoria nu oferă autocorective împotriva posibilității de identificare a cercetătorului cu interese de clasă. În al doilea rând, sunt criticile care arată, în codurile de mediere comunicativă, așa cum sunt teoretizate de Luhmann, o asemenea multiplicitate și autoreferențialitate, încât nu permit transferuri de sens între sisteme fără ca sensul să fie reinterpretat, deci denaturat în trecerea de la un sistem la altul. În sfârșit, din punct de vedere propriu-zis religios, critica potrivit căreia Luhmann ar reduce acuitatea momentului forte, *soteriologic*, al religiei. În ansamblu și în ce ne privește, aceste critici se pot concentra în ipoteza că teoria funcționalistă este deficientă în domeniul *specificării* și în cel al *transferabilității* bunurilor religioase. Aceasta ne conduce direct la întrebarea asupra genului de competență care i se poate atribui metodei funcționaliste în domeniul abordării științifice a faptelor religioase.

4. DESPRE ROLUL SPECIALIȘTILOR ÎN ECONOMIA POLITICĂ A BUNURILOR RELIGIOASE

1. În lumea de astăzi, soluția nonreligioasă a organizării vieții și a coexistenței nu este doar cu putință de *gândit*, ca în vremea lui Bayle, ci și realizabilă și realizată. Cu alte cuvinte, a trăi în chip ateist, fără a prejudicia principiul de *incluziune* (acces liber al tuturor la toate funcțiile), nu este un lucru contradictoriu nici în planul dreptului, nici în cel al adevărului științific, nici în cel al iubirii, nici în cel al puterii; în sfârșit, în nici unul din planurile care se ordonează după principii autonome față de religie. Contradicția, pentru o persoană care trăiește în mod ateist, poate proveni sau numai din persoana însăși, dintr-o criză a sistemului său autoreferențial, sau din contactul cu altă persoană, care trăiește religios.

Libertatea *față* de religie nu este un dat pur istoric, ci este în conexiune cu factori socio-structurali ai societăților moderne, pentru care apartenența la o confesiune religioasă sau alta trebuie să aibă asupra sistemului social efecte reduse și controlabile. Pe de altă parte, este marcantă și relevanța obținută de privatizarea deciziilor religioase, lucru care nu înseamnă defel o pierdere de funcționalitate sau de valoare semantică a religiei, indicând însă un fenomen care nu e definibil plecând de la religie, ci numai prin referire la structura sistemului social și la analiza pe care radicalizarea *postulatului de incluziune* o produce în organizarea sistemelor. Acest postulat, pe care Parsons și Luhmann îl definesc ca libertate de acces pentru toți la toate funcțiile sistemului social (XXV, 233), a extins enorm domeniul relațiilor cu mediul înconjurător, fie ele ale indivizilor, fie ale sistemelor sociale,

liberalizând acele micromotivații pe care nici un sistem organizat nu le poate controla din rădăcină. Trebuie să ținem seamă că, într-o societate organizată după primate funcționale, persoanele constituie pentru sisteme orizontul concret și *problematic* al propriei lor organizări, și invers. Nici sistemul social, nici sistemul personal nu se resorb în întregime unul într-altul. Acum persoanele sunt libere să-și aleagă propria credință și să-i includă efectele în viața lor politică, economică, profesională.

Astfel înțeles, acest postulat de incluziune se arată a fi, totuși, antitetic. Acumularea de consecințe ale deciziilor private poate constitui, pentru sistemul social, probleme serioase de control și de legitimare a structurilor normative. Pentru ca această conflictualitate latentă să nu se transforme într-o descreștere a autonomiei, adică, în perspectivă funcționalistă, într-o scădere a interdependenței simbolurilor religioase cu elementele nonreligioase ale culturii (XII, 145), bisericile instituționalizate actualizează anumite strategii, cu scopul de a reprezenta pentru societate valori generalizate la un nivel superior (adică valabile, într-un anumit mod, pentru toate dimensiunile vieții sociale) și de a include cercuri din ce în ce mai largi de persoane, ca participanți posibili în toate sectoarele sociale (de exemplu, asociațiile religioase categoriale: profesioniști, artizani, agricultori etc.). Aceasta este, cel puțin, interpretarea lui T. Parsons, căruia i se datorează accepțiunea conceptului de incluziune expus anterior (XXXIX, 311).

Ca urmare a acestei ajustări teoretice, sociologii funcționaliști americani au reevaluat ideea de „religie civilă“ (V), care însă, în contextul lor, se identifică cu instituțiile politice (constituție, legi, tribunale, și încrederea în valorile care le susțin), ca punct de referință pentru oameni de credințe diferite și pentru articularea unui nou „meaning system“, unui „Common Symbol“ (XVIII, 134). Acest model nu este însă practicabil în afara contextului nord-american. Cu siguranță, tocmai religia civilă, ca prețuire a democrației instituțiilor, a permis în Statele Unite extinderea interesului către forme multiple de propuneri religioase, în timp ce raționalismul agnostic, care, în teorie,

trebuia să faciliteze același lucru în Europa, nu a avut același efect, decât la nivelul oamenilor de cultură superioară (umaniști, etnologi, indianiști). Dimpotrivă, abordarea europeană a reieșit mai „purificată", permițând o judecată dreaptă a diverselor religii, cu o apreciere mai specifică, directă și comparată a caracteristicilor fundamentale ale fiecăreia. Valența funcțională pe care Parsons o atribuie „sistemului său religios" (*latent pattern maintenance*) (XLI, cap. 4 și 8) este nesatisfăcătoare pentru noi, nu atât pentru întorsăturile sale „conservatoare", cât pentru că, din spirit de omologie, aplatizează și omogenizează diferitele propuneri religioase. Citind profilul pe care-l face el creștinismului în societatea modernă industrială (XXXVIII, 316 sq.), responsabilității religioase autonome față de Dumnezeu și societate, îl găsim fără viață în aspectele sale mântuitoare, eschatologice, sacramentale.

Ceea ce ar fi într-adevăr nou, în calitate de contribuție, ar fi o teorie care să susțină un praxis conștient de apropriere a bunurilor religioase din partea tuturor, adică o extensie *profitabilă* a postulatului de incluziune. Un lucru asemănător se află deja la Parsons, când el susține că principiul aderării voluntare – acceptarea pluralismului denominativ – nu se poate limita la sectorul laic, ci trebuie să fie acceptat legitim și în sens religios. Aceasta ar însemna, în substanță, că „ritul botezului nu-l angajează pe individ într-un ansamblu particular de dogme sau într-o colectivitate religioasă particulară" (XXXVIII, 325), ci *lucrul* în care crede și *cei cu care* se asociază, în expresia organizată a credinței sale și a obligațiilor care derivă de aici, sunt lăsate la alegerea liberă și matură a individului. Dar, spre deosebire de ceea ce comportă scopurile teoretice ale lui Parsons, atenția ar trebui să se îndrepte spre caracteristicile distinctive și spre ceea ce definește bazele apartenenței la fiecare ansamblu simbolic, în măsură egală cu ceea ce poate ține de matricea comună a valorilor împărtășite: să privim la ceea ce distinge, nu mai puțin decât la ceea ce unește.

Dar în ce fel experții fenomenelor religioase pot să promoveze deschiderea universurilor simbolice, în vederea realizării

practice a comunității nelimitate a comunicării (II)? Bunurile religioase, din care oricine își poate alege și lua ceva pentru sine, sunt cele produse de viața diverselor grupuri umane, legate de o practică a experienței, mai degrabă decât cele formalizate de reflecție și de dogmatici. Desigur, nu este posibil să contrapunem reflecția experienței naive. Dacă înțelegem prin „dogmatică“ ansamblul conceptelor prin care materialul fundamental al experienței religioase este interpretat cu referire la situație, elaborat, controlat, sistematizat, dogmatica influențează în mod egal structurile de anticipare ale experienței trăite. Dar polul de referință al dogmaticilor rămâne mereu comunicarea experiențelor trăite sau a memoriei lor.

2. Această problemă, pentru a fi bine pusă, cere aprofundări în trei direcții, diferențiind în mod corespunzător rolurile experților. Nu numai teologii ocupă valența funcțională pe care le-o atribuie Weber. Sunt și experți „laici“ care, la nevoie, îndeplinesc funcția de tehnicieni pentru politica religioasă. Mai mult, fără să fie direct inerente diverselor „câmpuri religioase“, dar în relație cu ele, există roluri organizate și complementare de tehnicieni (XXV, 237), care contribuie la obținerea unui public specific pentru orice cadru, pregătit de ei în privința producției sau a transformării modurilor particulare de învățare. Influența lor asupra publicului beneficiar al prestațiilor din diverse sfere religioase este un fapt cultural incontestabil, după cum este incontestabil că ei pot îndeplini rolul de verigă de legătură între producerea bunurilor religioase și realitățile seculare, și pot servi la inserția chibzuită a capacităților noi de învățare în sistemele sociale.

Rolul teologilor este destinat să conserve identitatea sistemului simbolic al diverselor câmpuri religioase. Luhmann a scris despre teologie că, în sfera religiei creștine, ea ar trebui să rămână o teologie a revelației, păstrând în aceasta firul conducător al identității pe durata oricărei schimbări autosubstitutive a dogmaticii, dar evitând în orice caz să includă în propria sa schelărie conceptuală „importuri directe de laicitate“ (XXV, 266).

Distinct de cel precedent este rolul acelor experți laici care studiază fenomenele religioase fără să aparțină ca atare nici unei

confesiuni religioase. Între ei se află profunzi cunoscători ai „*sacrului*“ și experți în umanitate care se întemeiază pe intuiții metaștiințifice, astfel încât ar putea fi caracterizați ca teologi ai unei religii comune a umanității. Să ne gândim la M. Eliade, pentru care conștiința unei lumi reale și semnificative este intim legată de descoperirea și experiența *sacrului*, revelatoare a ceea ce este pregnant real și bogat în semnificații, în comparație cu ceea ce este flux haotic și lipsit de sens. Un alt gen de savanți, care pot fi incluși în aceeași categorie, sunt cei pentru care religia este o funcție generală a sistemului lor conceptual. Drept exemplu servește chiar Luhmann, pentru care religia joacă rolul de indicator al supraabundenței posibilului ce înconjoară orice constituire a sensului, deși poate rămâne în umbra latenței. Și Luhmann denunță caracterul inexact și aproape tautologic al unei formule unice și universal valabile a religiei, așa cum este cea pe care el o întrebuințează, de „transformare a complexității nedeterminate în complexitate determinată sau cel puțin determinabilă pentru sistemul social“ (XXV, 114). Problema reducerii de complexitate apare și în alte moduri în sisteme sociale diverse. Așadar, acea definiție este numai un prim pas, în intenția lui Luhmann, pentru a confrunta soluții diferite ale aceleiași probleme. Însă este un pas care determină direcția.

Luhmann nu mai așează în locul central al teoriei subiectul care trăiește o experiență și produce sens, ci însăși categoria de sens, apoi de selecții de sens, și, în sfârșit, de sistem. El rămâne prin aceasta ancorat în acea tradiție a sociologiei care, prin Weber și Parsons, privilegiază, în opoziție cu experiența vie, sistemele raționale de acțiune. De aici provine faptul că sensul religios este sesizat de Luhmann, de fiecare dată, la nivelul *sistemului dogmatic*. El nu minimalizează problemele inerente atribuirii subiective de semnificație și de valoare, și le plasează punând subiecții individuali în raport cu sistemul, tocmai ca... „probleme“, adică referințe de complexitate ambientală. De aici derivă pentru el întrebarea dacă în cazul religiei, loc privilegiat al experimentării vii a sensului, se dă un cod pentru procesele de comunicare, un *medium* pentru transferarea sensului, tot atât de

evoluat și de specializat cum sunt cele moderne ale „adevărului" sau ale „puterii", care controlează riscurile inerente oricărei selecții de sens (alegerea unor sensuri și ocultarea altora), prin *diferențierea* între *experimentarea vie* și *acțiune* (XXXI, 206; LXIV, 140). Această problemă caracterizează, după Luhmann, situația religiei într-o societate care se întemeiază, dintr-un punct de vedere structural în esență, pe diferențierea mijloacelor de comunicare. Luhmann nu ne obligă să conchidem că nu există nici un *medium* de comunicare specific religios, dar arată că un atare *medium* trebuie să servească nu atât la transmiterea de prestații selective riscante și improbabile, ca alte *media*, ci mai degrabă la a face comunicabilă experiența radicală a *selectivității* înseși.

Considerațiile lui Luhmann sunt congruente cu principiul său, care face din selectivitate referința esențială a religiei. El rămâne atașat de un fundamentalism teoretic care nu știe să valorizeze individualitatea multiplelor experiențe religioase, ci sacrifică eterogenitatea formațiunilor de sens în favoarea omogenității procedeelor de reducție (prestații reflexive, selective, normative), pentru a conserva capacitatea de substituire a unei prestații particulare cu alta, echivalentă funcțional *pentru* contextul politic contingent, prin *medium*-ul de maximă generalitate care este constituirea de sens redus (așa cum, în epoca preburgheză, conceptul de *lume* era *medium*-ul de maximă generalitate în al cărui plan se confruntau ideile de Dumnezeu, Adevăr, Ordine etc.).

Pentru a găsi mijloacele de transferare a prestațiilor religioase de sens, pe care eu le numesc „bunuri", nu este nevoie să le căutăm, cum face Luhmann, în reflecția dogmaticilor, fiindcă rămânem astfel încurcați în doxologii și în problemele sistemelor de acțiune. Trebuie să le căutăm atunci într-o știință religioasă care nu este dogmatico-teologică, deci nu are nevoie să urmeze prescripțiile sistemelor de acțiune. Astfel este *fenomenologia* religiilor care, oferind modul de participare la producerea sensului religios fără amestecuri de „*media-codes*", permite transferarea sensului (VI; III).

Fenomenologii și cei care cultivă științele religioase auxiliare, înainte de toate istoria (LIII), figurând și denumind experiența vie a bunurilor religioase, deschid posibilitatea unei revelații multiforme. Ei constituie un al treilea rol de experți în economia politică a bunurilor religioase.

În sfârșit, care este modul propriu de referință al *funcționalistului* în această economie?

Luhmann a insistat mult asupra faptului că baza analizei funcționale constă în compararea soluțiilor diferite ale unei probleme. „Funcțiile sunt regulile, cu referință problematică, ale comparabilității. Ele ne permit să sperăm în achiziții de cunoștințe, în forma (și *numai* în forma) comparației între diversități“ (XXXII, 58). Dacă se face abstracție de anumite determinisme derivate din conjugarea analizei funcționale cu teoria sistemelor, aparatul specific tehnic al acestei metode permite ca ea să fie încredințată unei a patra categorii de specialiști ai religiei, pentru care faptul că viața umană se poate organiza și în absența oricărei presupoziții cu valoare religioasă reintră în orizontul problemelor din societățile moderne și constituie o achiziție specifică. Dar pentru acești „experți“ experiența religioasă, care este dată plural în istoria și în universurile simbolice ale câmpurilor religioase concrete, constituie alternative reale de expansiune a conștiinței presonale și de sporită capacitate de a răspunde în mod complex la complexitatea mediului vital. Ceea ce am numit „bunuri religioase“ extind, așadar, sfera comunicării umane.

Ideea includerii în personalitate a valorilor religioase care au aparținut la origine unor contexte simbolice diferite și aparent închise (determinate, contextualizate cultural), poate face să izbucnească unele nedumeriri legate de problemele coerenței și stabilității persoanei, deci de supraviețuire socială. Pe de altă parte, când un individ instaurează relații multilaterale cu grupuri religioase și sisteme simbolice coexistente, dar nu interdependente, în aria ambientului său, el se supune unor supraîncărcări de informații care pot provoca o criză în sistemul său de alegeri și de control al interdependenței (XXVII, 168).

Dar este un dat al antropologiei culturale faptul că omul se află în stare să asume în sine și pentru sine valențe extrase din mai multe sisteme de valori. Inducerea datelor din cercetarea genetică în planul programării culturale ne duce chiar la previziunea că, între sistemele diferite de valori, se va ajunge dincolo de cooperare, spre coalescență (uniune între asemănătoarele eterogene) (LXV, 63).

Este așadar de dorit ca teologii din câmpuri religioase diverse să găsească modalitatea de a favoriza această evoluție. Unul dintre ei prezintă deja drept scop depășirea „dialogului“ și a „cooperării“, înspre un „pluralism unificat“ (XX, 56).

În ce privește controlul blocant pe care structurile sociale îl exercită asupra creativității personale, corectarea mecanismelor lor normative și inserția în ele de noi capacități de învățare, printr-o planificare adecvată, este *și* problema specialiștilor laici ai religiei.

LISTA CĂRȚILOR CITATE

I. AA. VV., *Laicità. Problemi e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano, 1977.

II. BAAL, J. VAN, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Van Corcum & C., Assen, 1971.

III. BAAREN, TH. P. (Editor), *Religion, Culture and Methodology*, Mouton, The Hague, Paris, 1973.

IV. BAYLE, P., *Continuation des Pensées diverses, Oeuvres Diverses*, Lattaye, vol. III, 1737.

V. BELLAH, R., *La religione civile in America* și *La religione civile americana negli anni '70*, în *Al di là delle fedi*, Morcelliana, Brescia, 1975.

VI. BLEEKER, C.J., *Die phänomenologische Methode*, în *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, ed. de G. LACZKOWSKI, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974. În același volum, a se vedea și eseurile de G. WIDENGREN, *Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion*; H. FRICK, *Die aktuelle Aufgabe der Religionswissenscahft.*

VII. BOURDIEU, P., *Genèse et structure du champ religieux*, în „Rev. franç. sociol.“, XII (1971), pp. 295-334.

VIII. CASSIRER, E., *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.

IX. CULIANU, I.P., *La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione in ambito non-cristiano*, în „Verifiche“, 1975, 4, pp. 236-255.

X. DE CERTEAU, M., *Du systhème religieux a l'éthique des Lumières (17ᵉ-18ᵉ s.): la formalité des pratiques*, în „Ricerche di Storia Sociale e Religiosa“, 1972, 2, pp. 31-94.

XI. DESROCHE, H., *Pour une sociologie des „idéations collectives“*, în „Social Compass“, 1972, 2, pp. 199-211.

XII. FENN, R.K., *Religion and Legitimation of Social System*, în EISTER, W.A. (Edit.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, Wiley & Sons, New York, 1974, pp. 143-162.

XIII. FEBBRAJO, A., *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklass Luhmann*, Giuffrè, Milano, 1975.

XIV. GEERTZ, C., *La religione come sistema culturale*, în CUTLER, D.R. (îngrijit de), *La religione oggi*, Mondadori, 1972, pp. 9-61.

XV. GODELIER, M., *Rapporti di produzione, miti, società*, Feltrinelli, Milano, 1976.

XVI. GUIZZARDI, G., *La religione della crisi*, Comunità, Milano, 1979.

XVII. GUIZZARDI, G., *Potere simbolico e struttura sociale. Senso e trasformazione di un mito*, în *L'organizzazione dell'eterno* (sub îngrijirea lui G. Guizzardi), Feltrinelli, Milano, 1979.

XVIII. HAMMOND, PH. E., *Religious Pluralism and Durkheim's Integration. Thesis*, în EISTER, W.A. (Edit.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, Wiley & Sons, New York, 1974, pp. 115-142.

XIX. KIPPENBERG, H.G., *Per una comprensione sociologica delle immagini religiose del mondo*, în „Giornale di Teologia“, n. 100: *Il ruolo sociale della religione*, 1977, pp. 119-150.

XX. KNITTER, P., *Cristianesimo come religione: vera e assoluta?*, în „Concilium“, 6 (1980), pp. 38-57.

XXI. KOLAKOWSKI, L., *Senso e non-senso della tradizione cristiana*, Cittadella, Assissi, 1975.

XXII. LANZARA, G.F. – PARDI, F., *L'interpretazione della complessità*, Guida, Napoli, 1980.

XXIII. LOMBARDO, M.G., *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel. Note sulla funzione del razionalismo religioso*, în „Riv. di Filos. Neoscolastica“, 3, 1980.

XXIV. LUHMANN, N., *Soziologische Aufklärung*, vol. I și II, Westd. Verlag, Opladen, 1970/1975.

XXV. LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1977.

XXVI. LUHMANN, N., *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1979.

XXVII. LUHMANN, N., *Il fenomeno della coscienza morale e l'autodeterminazione normativa della personalità*, în „Giornale di Teologia", n. 100: *Il ruolo sociale della religione*, pp. 151-177.

XXVIII. LUHMANN, N., *La religione istituzionalizzata secondo la sociologia funzionale*, în „Concilium", 1974, I, pp. 61-74.

XXIX. LUHMANN, N., *Grundwerte als Zivilreligion*, în Autori vari, *Religione e Politica*, CEDAM, Padova, 1978.

XXX. LUHMANN, N., *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli, 1978.

XXXI. LUHMANN – HABERMAS, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano, 1973.

XXXII. LEEUW, G. VAN DER, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino, 1960.

XXXIII. MERCIER, R., *La réabilitation de la nature humaine (1700-1850)*, Éd. de la Balance, Villenoble, 1960.

XXXIV. LUCKMANN, TH., *La religione invisible*, Il Mulino, Bologna, 1969.

XXXV. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, 1952.

XXXVI. O'DEA, TH., *Cinque dilemmi nell'istituzionalizzazione della religione*, în ZADRA, D. (îngr.), *Sociologia della religione*, Hoepli, Milano, 1969, pp. 285-294.

XXXVII. OEHLER, K., *Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik*, în „Antike und Abendland", X (1961), pp. 103-129.

XXXVIII. PARSONS, T., *Il Cristianesimo e la moderna società industriale*, în ZADRA, D. (îngr.), *Sociologia della religione*, Hoepli, Milano, 1969, pp. 301-331.

XXXIX. PARSONS, T., *Credenza, non-credenza, miscredenza*, în CAPORALE, R. – GRUMELLI (îngr.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 302-346.

XL. PARSONS, T., *Religion in Post-industrial America: The Problem of Secularization*, în „Social Research", 41 (1974), pp. 193-225.

XL bis.. PARSONS, T., *Economia e società*, Fr. Angeli Ed., Milano, 1970.

XLI. PARSONS, T., *The American University*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1973.

XLII. PARSONS, T., *Sul concetto di influenza* și *Il concetto di impegno di valore*, în *Sistema politico e struttura sociale*, Giuffrè, Milano, 1975.

XLIII. PARSONS, T., *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliff, N.J., 1966.

XLIV. PLONGERON, B., *Théologie et Politique au siécle des Lumières*, Droz, Genève, 1973.

XLV. PORTALIS, *Réponses à quelques objections...* în „Annales de la Religion", t. 14 (1802), pp. 541-543.

XLVI. PUFENDORF, S., *De iure naturae et gentium libri octo*, t. I și II, Francofurti et Lipsiae, 1769.

XLVII. PUFENDORF S., *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo* (reprod. fotogr. a ed. din 1682), New York, 1927.

XLVIII. POULAT, E., *L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir*, în „Arch. Sc. Soc. Religions", 37 (1974), pp. 5-21.

XLIX. PUMMER, R., *Religionwissenschaft or Religiology?*, în „Numen" 19 (1972), pp. 91-127.

L. RAHNER, K., *Corso fondamentale della fede*, Paoline, Alba, 1977.

LI. ROMANATO, G. – MOLINARI, F., *Cultura cattolica in Italia, ieri e oggi*, Marietti, Torino, 1980.

LII. SOLARI, G., *Il „ius circa sacra" nell'età e nella dottrina di Ugone Grozio*, în *La filosofia politica*, vol. I, Laterza, Bari, 1974, pp. 65-130.

LIII. TERRIN, A.N., *Sulla metodologia della „Scienza delle religioni". Analisi critica di alcune recenti pubblicazioni*, în „Teologia", 2 (1978), pp. 164-188.

LIV. TURNER, V., *Il processo rituale*, Morcelliana, Brescia, 1972.

LV. TURNER, V., *La religione nell'antropologia culturale contemporanea*, în „Concilium", 6 (1980), pp. 136-144.

LVI. MARGIOTTA BROGLIO, F., *Stato e confessioni religiose*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

LVII. AA. VV., (P. Bellini, C. Cardia, L. Guerzoni și alții), *Teoria e prassi della libertà di religione*, Il Mulino, Bologna, 1975.

LVIII. WEBER, M., *Economia e società*, vol. I, Ediz. di Comunità, Milano, 1974.

LIX. ELIADE, M., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1976.

LX. ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Payot, Paris, 1978.

LXI. SPIRO, M.M., *Religion: Problems of Definition and Explanation*, în M. BANTON (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1976.

LXII. BRELICH, A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966.

LXIII. KITAGAWA, J.M., *Humanistic and Theological History of Religions*, în „Numen", 1980, 2, pp. 200-219.

LXIV. LOMBARDO, M., *Democrazia ed amministrazione pubblica. La teoria funzional-sistemica di N. Luhmann*, în „Fenomenologia e Società", 13-14 (1981), pp. 124-158.

LXV. SALK, J., *Sopravvivenza dei più saggi*, Armando, Roma, 1977.

LXVI. VERNANT, J.-P., *Mitto e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino, 1978.

LXVII. ZADRA, D., *Sociologia della religione*, Hoepli, Milano, 1969.

LXVIII. DE GIORGI, *La razionalità come repressione e la teoria del diritto in Luhmann*, în *Scienza del diritto e legittimazione*, De Donato, Bari, 1979.

Partea a treia

RELIGIA ȘI CREȘTEREA PUTERII

Ioan Petru Culianu

1. CULTURILE PSEUDO-SPECIFICE[1]

Problema pe care ne propunem să o discutăm aici este de o complexitate deloc neglijabilă. Dacă am privi multiplele sale aspecte din unghiul unei discipline particulare, ar fi o pură pierdere de timp, fiindcă cele două fenomene capitale – „religie" și „putere" – de care ne vom ocupa fac obiectul unor științe diverse, fiecare cu o metodologie a sa și cu un punct de vedere propriu, de ordin etiologic și teleologic. Pentru a ajunge la o sinteză, va fi necesar, deci, un efort interdisciplinar. Cum va fi practic imposibil – și chiar inutil și absurd – să începem prin prezentarea stadiului actual al diverselor discipline (etologie, ecologie, sociologie, psihanaliză, antropologie), cu referire specială la obiectele cercetării noastre, demersul nostru va semăna mai curând cu o compoziție pentru orchestră, la care va trebui să alegem momentul potrivit când să intervină instrumentul potrivit.

Sfera și fundamentarea cercetării

„Religia" și „puterea" ar trebui, înainte de toate, să fie definite individual, pentru a se proceda abia pe urmă la o descriere a interferențelor lor. Aceste interferențe par să asume

[1] Lista operelor citate se află la sfârșitul acestui eseu. Indicațiile dintre paranteze semnalează numele de familie al autorului, anul editării operei, pagina din care este extras citatul.

aspecte variate, după cazurile istorice luate în considerare: influența religiei asupra puterii, a puterii asupra religiei și, în ultimul rând, aspectul de „putere religioasă“ propriu-zisă. Prin aceasta, totuși, sfera cercetării noastre n-ar fi încă atinsă nici măcar superficial. Într-adevăr, în acest loc nu ne interesează acest tip de interferențe, ci un altul, cu implicații și mai mari: ceea ce ne interesează să descoperim este lucrul *comun* între „religie“ și „putere“, considerate în sens larg. Întrebările la care va trebui să răspundem în acest caz țin de întrebuințarea tehnicilor religioase în scopul menținerii sau argumentării „puterii“. Așadar, este evident că investigația noastră va trebui să plece de la definiția însăși a *puterii*.

Cuvântul *putere* este determinat, în genere, în limbajul modern, de un adjectiv de tipul „civil“, „militar“, „economic“, „politic“ sau chiar „religios“. Dar ce înseamnă *putere* pur și simplu, fără adjective? Există un concept al puterii care să poată scăpa de orice determinare limitatoare?

Un asemenea concept ar trebui să existe. El ar trebui să admită mai multe definiții, potrivit sferei în care îl căutăm. Se poate vorbi despre o putere în sens *subiectiv*, adică experimentabilă de către un subiect. După tipul de cultură din care face parte subiectul, modul de a experimenta puterea va fi diferit. O altă abordare va trebui să țină seama de aspectul *obiectiv* sau *cultural* al puterii, fiindcă normele culturale investesc, din exterior, întreaga realizare a facultăților unui individ.

Dimensiunea subiectivă a puterii

Puterea, experimentată în diferite moduri, potrivit culturii din care facem parte, rămâne însă constant, în modul ei de manifestare și în afara oricărei justificări ideologice, *o modificare de stare internă* suferită de individ sau de colectivitate, printr-o *investiție* de natură variabilă.

Pentru a coborî din sferele abstracte la experiența fiecăruia dintre noi, ne-am putea rememora, de exemplu, sentimentul pe care îl trezește o furtună spectaculoasă: alături de frică se manifestă un puternic sentiment de libertate și de participare la dezlănțuirea elementelor naturale. Prin identificare cu întâmplarea exterioară, omul părăsește mental frânele sociale și psihologice, transformându-se dintr-un spectator neputincios în actor „puternic“ al evenimentului. Avem aici cel mai simplu exemplu experimentabil de *creștere a puterii*. Dar și cel care a băut măcar o dată un pahar în plus poate să fi cunoscut sentimentul de *creștere a puterii*; la fel și tinerii care se înghesuie în discoteci, dacă ar avea suficientă capacitate expresivă pentru a-și obiectiva starea și pentru a explica iubirea lor nemăsurată pentru dans, fum, alcool și semiobscuritate, ar spune cu siguranță că, în această atmosferă nesănătoasă, încearcă o intensă *creștere a puterii*. Este neîndoielnic că o expresie ingenuă și inocentă ca *I feel disco-good* are rădăcini în acest sentiment pe cât de obscur, pe atât de puternic, de *modificare a stării interioare*. Tinerii și adulții unor societăți „primitive“ ar putea să mărturisească mult mai bine decât noi despre aptitudinea dansului de a dezlănțui energii reprimate, de a obține ceea ce noi numim, în această perspectivă, o trecătoare, dar nu mai puțină necesară „creștere a puterii“. Exemplele ar putea fi multiplicate cu ușurință: nu în ultimul rând și raportul sexual, pentru amândoi partenerii, intră în aceeași sferă.

În acest chip ar părea să reiasă o definiție *energetică* a puterii, pe care un psihanalist freudian sau jungian ar putea s-o accepte cu anumite rezerve: puterea experimentată subiectiv ar putea într-adevăr să reprezinte una dintre transformările posibile ale *libidoului* (sau chiar *libidoul* însuși), înțeles ca „energie psihică“ de natură pur sexuală (Freud) sau mai puțin sexuală (Jung).

Această energie se descătușează în împrejurări date, care au ceva comun între ele: o slăbire a frânelor impuse individului de normele conviețuirii sociale, adică dobândirea unei anume „libertăți“ de moment față de aceste norme rigide. Pentru a da

câteva exemple evidente, care nu țin seama câtuși de puțin de evaluarea *morală* a faptelor expuse, să ne gândim la un muncitor sau la un funcționar care, dacă sunt inserați normal în structura socio-culturală de astăzi, nu pot cu siguranță să se manifeste într-o formă autonomă nici acasă, nici la locul lor de muncă: iată însă că aceștia redescoperă un comportament dezinhibat atunci când asistă la un meci de fotbal sau la un miting, ori când participă la o manifestație de stradă. Aceeași lipsă de inhibiție se regăsește, de exemplu, în anumite organizații secrete și teroriste, orientate spre „distrugerea sistemului", iar de aici ideologi ai terorismului au ajuns să exalte stările psihice tulburi ale „justițiarului" care își așteaptă victima. Un alt exemplu poate fi cel al unui grup uman care comite un linșaj: fiecare membru al acestui grup, în măsura în care nu este obișnuit să îndeplinească zilnic acțiuni de acest fel, va experimenta o stare temporară de „putere", ca și „justițiarul" de mai sus.

De la discotecă la terorism, toate exemplele au ceva în comun: o diminuare a constrângerii sociale, derivată din faptul că se elimină, sau se neagă, temporar, normele rigide ale conviețuirii. Se poate conchide, cu certitudine, că experiența subiectivă a puterii este astăzi, mai mult ca oricând, asocială (și câteodată antisocială), fiindcă este fondată pe încălcarea, îngăduită sau nu, a normelor sociale, cuprinzând și ierarhiile. La fel, în celelalte cazuri despre care am vorbit – furtuna, întrebuințarea substanțelor euforizante (dar și halucinogene), actul sexual – „puterea" experimentată se află mereu în relație cu faptul de a avea certitudinea că faci o acțiune pur individuală, în afara circuitului social, sau asiști la o manifestare naturală a forței care se arată mai „puternică" decât societatea însăși și amenință s-o distrugă. Chiar dacă aceasta poate însemna și distrugerea subiectului însuși, el nu poate conteni valul de libertate care îl cuprinde în fața unei dezlănțuiri de forță *mai înfricoșătoare decât normele sociale înseși*. Căci, într-adevăr, aproape nimic nu este mai puternic și mai inexorabil decât normele, și nimic nu e mai slab și oprimat decât insul, lipsit de individualitate și necontenit strivit sub povara normelor.

În societatea occidentală de astăzi există câțiva factori care au coborât într-un mod foarte periculos pragul de suportabilitate a normelor, factori care își au originea în multiplicarea nedefinită a normelor înseși, în lipsa spațiilor potrivite și tolerabile, din punct de vedere social, în care să se cheltuiască manifestările individuale de „putere", și, de asemenea, în înmulțirea indivizilor înșiși. Între acești factori se înscriu *manipularea* totală a maselor prin *mass-media*, reificarea individului în angrenajul de consum, sentimentul *precarității existențiale* într-o lume care a devenit un butoi cu pulbere gata să sară în aer în orice clipă, toate acestea fiind agravate de neîncrederea crescândă și generală în clasele politice și de *stressul demografic* amenințător.

Măcar în parte, descătușarea „puterii" în individ se petrece prin participarea la experiențe de masă. Când se vorbește despre *masă*, cititorul mediu are, din păcate, în minte cărți de succes comercial, însă destul de discutabile, ca *Masse und Macht* (*Masă și putere*) de Elias Canetti (1960). În această lucrare, deși într-un context critic și de interpretare foarte firav, Canetti reușește totuși să intuiască faptul că, în sens tradițional, *masa și puterea* țin de *religie*. Vom reveni mai târziu asupra relației dintre aceste entități. Pentru moment, nu va fi inutil să ne oprim la analiza freudiană pe cât de scurtă, pe atât de densă, din *Psihologia maselor* (1921). Întrebându-se, pe urmele lui G. Le Bon (din *Psychologie des foules*, 1895), de ce un individ inclus într-o mulțime „simte, gândește și acționează într-un mod cu totul diferit de cel pe care îl așteptam de la el" (Freud, 1975: 13), Freud răspunde că „în masă, individul se găsește pus în condiții care îi permit să se elibereze de refulări, de propriile-i mișcări pulsionale inconștiente" (*Ibidem*: 16). Le Bon descria deja foarte bine motivele unei asemenea schimbări: „Prima cauză este că individul-masă capătă, doar prin simplul fapt al numărului, *un sentiment de putere invincibilă* (sublinierea este a noastră). Aceasta îi permite să cedeze instinctelor pe care și le-ar fi înfrânat cu necesitate, dacă ar fi rămas singur. Va ceda cu atât mai ușor, cu cât... simțul responsabilității, care îi oprește mereu

pe indivizi, dispare în întregime“ (Le Bon, 1895: 56 sq.; Freud, 1975: 15).

„Sentimentul de putere invincibilă“ își are așadar rădăcinile în numărul și iresponsabilitatea masei, deci în *anomia* ei. Nu ne interesează să continuăm, pe urmele lui Freud, analiza tuturor cauzelor care mențin o masă. Coeziunea masei se realizează prin *libidoul* însuși, iar modul în care se împlinește funcția *libidoului* este cel al *sugestiei hipnotice* a grupului asupra individului și a *căpeteniei* asupra grupului în întregul său. Hipnoza colectivă provoacă *regresiunea* psihică a individului. În fine, gregaritatea reprezintă, din punct de vedere biologic, „o analogie și în același timp o continuare a pluricelularității; ...o expresie ulterioară a tendinței, de origine libidinală, a tuturor ființelor vii de aceeași specie de a se uni în unități din ce în ce mai ample“ (*Ibidem*: 66).

Pentru o definiție etologică a puterii înțelese în sens subiectiv

Intuițiile lui Freud, exagerate mai târziu într-un sens unilateral pe care l-am relevat într-un alt loc (Culianu, 1976), se confruntă astăzi cu rezultatele *etologiei*, adică ale „biologiei comportamentului“ (Lorenz, 1971: 45). Într-o carte binecunoscută, cu subtitlul *Pentru o istorie naturală a agresiunii* (Lorenz, 1975[2]), K. Lorenz trata despre *agresivitatea intraspecifică* („pulsiune a luptei, la animal și la om, îndreptată spre cei care aparțin *aceleiași* specii“, *Ibidem*: 3), pentru a ajunge la concluzia că agresivitatea este un *instinct* ca și nutriția, procreația și conservarea (*Ibidem: passim*) și că funcția sa este de autoconservare. Deși interpretarea agresivității ca instinct nu este sigură (Wickler, 1973: 107-16), este posibil ca anumite comportamente umane să-și aibă originea în îndeplinirea funcției de agresivitate la primate. Descrierea pe care o dă Lorenz creșterii puterii la individul care aparține unei „cete de anonimi“ este prea suges-

tivă pentru a nu o reproduce aici integral (Lorenz, 1975[2]: 299-300):

„Orice om îndeajuns de emotiv cunoaște experiența subiectivă care se petrece simultan cu reacția în discuție. Ea constă în primul rând în calitatea senzației cunoscute sub numele de entuziasm; mai mult, un fior «sacru» îi aleargă de-a lungul spatelui și, cum se constată la o observație precisă, de-a lungul părții exterioare a brațelor. Ființa se simte ruptă de toate legăturile lumii obișnuite, înălțată, gata să abandoneze totul pentru a urma chemarea datoriei sacre. Toate obstacolele care i se opun își pierd semnificația și importanța, inhibițiile instinctive în calea vătămării și a uciderii tovarășilor de specie își pierd, din nefericire, mult din putere. Considerațiile raționale, orice critică și argument contrariu, toate cele ce vorbesc împotriva comportamentului dictat de entuziasmul impetuos sunt reduse la tăcere de faptul că o ciudată inversiune a tuturor valorilor le face să apară nu numai de nesusținut, ci și de-a dreptul josnice și infamante. Pe scurt, cum spune de minune un proverb ucrainean: «Când steagul flutură, mintea e la groapă».

Corelat cu această experiență este următorul comportament, obiectiv observabil: tonusul întregii musculaturi striate transversale se ridică, ținuta corpului este încordată, brațele se îndepărtează de corp, ușor lateral, și se rotesc spre interior, astfel încât coatele sunt ușor îndreptate în afară. Capul se înalță cu mândrie, bărbia este avansată și musculatura facială produce o mimică foarte caracteristică, pe care o cunoaștem cu toții din filme drept «fața eroului». Pe spate și de-a lungul părții exterioare a brațelor părul se ridică. Întocmai acesta este aspectul obiectiv al proverbialului «fior sacru».

Cel care a văzut comportamentul echivalent al unui cimpanzeu mascul care se angajează, cu un curaj de necrezut, în apărarea hoardei sau a familiei sale, nu se va îndoi de sacralitatea acestui fior, nici de spiritualitatea entuziasmului. Și cimpanzeul își împinge bărbia înainte, își înțepenește corpul și îndepărtează coatele, și la el părul se ridică, ceea ce provoacă o creștere puternică a contururilor corpului văzut din față, iar aceasta are

cu siguranță un efect intimidant. Rotirea brațelor spre interior are, cât se poate de evident, scopul de a întoarce spre exterior partea cu păr mai lung, pentru a contribui la acest efect. Întreaga combinație a poziției corpului cu zbârlirea părului îi servește, deci – ca și pisicii, care se arcuiește – ca să «blufeze», cu intenția de a părea mai mare și mai periculos decât este în realitate. «Fiorul nostru sacru» nu e nimic altceva decât zbârlirea a ceea ce mai rămâne din blana noastră străveche.

Nu știm ce simte maimuța în reacția ei de apărare socială, știm însă că își riscă viața cu același altruism și eroism ca și omul entuziast. Nu e nici o îndoială că există o adevărată omologie filogenetică între reacția de apărare a hoardei la cimpanzei și entuziasmul uman; ba chiar putem deduce că una derivă din cealaltă." La concluzii analoge ajunge și I. Eibl-Eibesfeldt (1977: 32).

Putem conchide că experiența individuală a unui sentiment de „putere" are rădăcini filogenetice chiar anterioare hominizării. Ea este puternic înrădăcinată în *agresivitatea* primatelor. Disponibilitatea față de „entuziasmul sacru" apare la individ prin contactul cu ceilalți în masă, contact care produce o *descărcare* (*Entladung*) a responsabilității individuale, cu efecte *anomice*.

Homo sapiens sau *homo demens?*

Am ajuns să stabilim că pulsiunea – adică stimulul intern, în sens freudian – pe care am numit-o „creștere a puterii" are rădăcini biologice. Ea reprezintă pur și simplu supraviețuirea psihologică la om a ceea ce era manifestare complexă a agresivității în specia animală. Pare un sacrilegiu să reducem unele dintre emoțiile noastre cele mai puternice și „sublime" la aceasta; dar oricât de lipsit de pietate ar părea, acest act este totuși inevitabil.

Creierul lui *homo sapiens sapiens*, a cărui capacitate de 1 500 cm^3 o depășește de trei ori pe cea a antropoidelor

(500 cm^3) și de două ori pe cea a primilor humanoizi (600-800 cm^3), este un sistem *hipercomplex*, dotat cu zece bilioane de neuroni și 10^{14} legături (*sinapse*) între aceștia (Morin, 1973: 129). Această *hipercomplexitate* particulară a creierului implică anumite „dezavantaje“, în raport cu sisteme de mai mică complexitate: „*Un sistem hipercomplex este un sistem mai puțin condiționat și mai mult organizat, mai cu seamă în ce privește capacitățile sale de adaptare*. El e, prin urmare, spre deosebire de un sistem mai simplu, slab ierarhizat, slab specializat, nu este strict centralizat, dar în schimb este mai puternic dominat de competențe strategice și euristice, mai dependent de intercomunicații și, din toate aceste cauze, mai expus dezordinii, «zgomotului», «erorii»“ (*Ibidem*: 132-3). Mai ales acest fapt este foarte relevant, pentru că „*nici un dispozitiv al creierului nu permite distincția între stimuli externi și stimuli interni*, adică între somn și veghe, halucinație și percepție, imaginație și realitate, subiectiv și obiectiv. Nici unul dintre mesajele care ajung la spirit nu poate, prin el însuși, să iasă din ambiguitate“ (*Ibidem*: 140). Aceasta implică analiza particularizată, din partea creierului, a fiecărui stimul, cu *decizia* finală care îl situează într-o anumită categorie (intern sau extern, oniric sau real etc.). E. Morin conchide, poate îndreptățit, că noutatea (*novum*) omului în raport cu strămoșii lui nu constă defel în „înțelepciunea“ pe care el și-o revendică pe scara biologică, exprimând-o prin adjectivul *sapiens*, pe care și l-a apropriat în mod nelegitim. Apariția omului coincide cu apariția creierului său hipercomplex, deci mai puțin specializat și mai expus „zgomotelor“, adică perturbațiilor în comunicarea cu ambientul (în acest caz, stimulii pulsionali și senzorii). Apariția lui *homo sapiens* coincide cu enorma dezvoltare a imaginației onirice, mitologice și magice, cu diversificarea subiectivității, într-un cuvânt, cu *dezordinea* și nu cu ordinea (*Ibidem*: 126). Dar acest „zgomot“ constant este condiția evoluției înseși a creierului, care își mărește posibilitățile tocmai în efortul de a extrage *order from noise*. Pentru E. Morin, *homo sapiens* ar trebui, de fapt, să se numească *homo demens*, pentru că întreaga dezvoltare a capacităților sale nu s-a datorat „înțelep-

ţirii" lui faţă de strămoşii săi, ci, din contra, unei proliferări uriaşe a imaginaţiei, care i-a constrâns creierul la un discernământ tot mai mare.

În pofida orientării sale interdisciplinare, există de fapt anumite date pe care Morin le neglijează fără să-şi dea seama, precum şi unele concluzii care îi scapă. Să încercăm să le explicăm şi să le expunem într-o anumită ordine.

De fapt, din analiza lui Morin rezultă că al său *homo demens* nu e atât *demens*, cât *religiosus*. Apariţia sa coincide cu proliferarea mitologică. Or, aceasta din urmă poate fi astfel calificată ca un stimul fals provenit din imaginaţie, dar poate fi înţeleasă şi ca un mesaj transindividual, care contribuie deopotrivă la echilibrul biologic uman. Mitologiile – şi Morin ştie foarte bine acest lucru, dar uită să o spună, tocmai în acest context – nu sunt o simplă „nebunie", ci reprezintă o înţelepciune profundă etologică şi ecologică. Dacă ar fi pus accentul pe acest fapt, Morin ar fi fost silit să-şi modifice teoriile care, aşa cum le-a expus, sunt foarte asemănătoare cu acelea enunţate de J. Monod (mult mai puţin însă cu cele ale lui Lorenz). Pentru Morin, proliferarea imaginaţiei este importantă, în primul şi în ultimul rând, pentru că a creat tulburări, dificultăţi, „zgomot" în modul în care funcţionează creierul uman. Acesta din urmă, pentru „a-şi găsi calea", a trebuit să dezvolte capacităţi enorme, pe care nu le avea mai înainte şi de care nici nu avea nevoie mai înainte. *Homo demens* a constrâns creierul hominidelor să devină *sapiens*. Aici sfârşeşte, pentru Morin, importanţa manifestărilor „iraţionale" ale omului (vise, mitologie); întrucât sunt iraţionale, ele fac parte din zona de demenţă a omului.

Această concepţie, luată poate din vreo operă a lui Fr. Engels, nu este susţinută de nici un discipol al etologiei ecologice. Şi cum acesta va fi ultimul dintre punctele centrale ale expunerii noastre, la fel ca problema „ritualizării", vrem să dăm aici un exemplu mai extins de felul în care normele şi modurile de viaţă tradiţionale nu au fost niciodată inutile, nici măcar în cazurile care nouă ne par mai absurde – adică mai puţin inteligibile.

Horum carnibus non vescemini...[1]

În *Levitic* 11, Dumnezeu le comunică lui Moise și Aaron interdicția de a mânca diferite animale, printre care și porci. Această interdicție – având în vedere înmulțirea relativ ușoară a acestor omnivore – a fost interpretată, încă din secolul al XII-lea, ca o măsură de igienă mascată într-o normă divină. Cum bine se știe, carnea de porc, dacă nu este suficient friptă, provoacă la om contaminarea cu trichinoză. În urmă cu cincisprezece ani, K. Lorenz se făcea încă purtătorul de cuvânt al acestei teorii (care urcă probabil până la Maimonide), pentru a enunța unul dintre punctele cheie ale etologiei ecologice, relativ la tradițiile mitologice și rituale umane:

„S-a spus că Moise interzisese evreilor să mănânce carnea de porc din cauza trichinozei", spune Lorenz. „Să presupunem că așa stau lucrurile. Se va vedea atunci că Moise a preferat să se încreadă în devoțiunea adepților săi mai curând decât în inteligența lor, pentru că el a rostit o poruncă religioasă în loc să instituie cursuri de parazitologie. *În general, formele particulare asumate de sistemele de norme și de riturile sociale caracteristice culturii dau mai curând impresia că au fost făurite de vechea și buna selecție naturală, dar cu o diferență: aceea că ea a operat pe planul psihosocial și nu pe cel genetic, utilizând ca material practici și obiceiuri dobândite întâmplător, mai curând decât mutații și recombinări*" (Lorenz, 1971: 55; sublinierea ne aparține). Și apoi adaugă: „Toate normele comportamentale pe care omul le moștenește au fost modelate de selecție în cursul filogenezei, astfel încât să fie completate de tradiția culturală... Pierderea, chiar parțială, a tradiției culturale este extrem de periculoasă și se petrece foarte ușor" (*Ibidem*: 57).

Iată unul dintre principiile fundamentale ale etologiei ecologice umane care, în puține cuvinte, ar putea fi exprimat astfel: *orice sistem de norme culturale tradiționale are valoare biologică, ecologică etc.* El nu se manifestă ca instinct înnăscut, dar are aceeași valoare ca și instinctele în conservarea a ceea ce etologia numește *pseudospecie.* „Omul a dezvoltat (...) *pseudo-*

[1] „Nu vă hrăniți cu cărnurile lor..." (în limba latină în text) (n. tr.).

specii (trib, clan etc.) care se comportă ca specii independente pe care o voință supranaturală le-ar fi creat la începutul timpurilor și care suprapun datelor geografice și economice ale existenței lor o cosmogonie, o teogonie și o imagine particulară a omului“ (Erikson, 1971: 144).

Teoria lui Lorenz, deși importantă, a fost enunțată în baza unui exemplu interpretat cam în grabă. Să fie oare adevărat că interdicția, pentru poporul evreu, de a mânca carne de porc, provine din teama de trichinoză?

Marvin Harris, unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai antropologiei ecologice americane, a fost cel care a demonstrat că interdicția are o bază mult mai largă decât simpla teamă de contaminare.

Harris a observat că trichinoza nu are aproape niciodată consecințe fatale și trece aproape neobservată la individul contaminat. Dimpotrivă, carnea de bou insuficient friptă provoacă contaminarea cu tenie, în timp ce bovinele, ovinele și caprele sunt de asemeni factori de bruceloză, iar bovinele, ecvinele, caprele și ovinele pot să-i provoace omului antraxul, o maladie cu deznodământ mortal. Dintre toate acestea, de ce Dumnezeu a ales tocmai porcii ca obiect al interdicției sale? Rezultă destul de evident că, în esența sa, această regulă nu este o simplă măsură de igienă mascată de o poruncă divină (Harris, 1977: 33). Dar atunci ce să fie, dacă este adevărat ceea ce afirmă Lorenz, că nici o tradiție umană nu se întemeiază în gol?

Evreii protoistorici erau păstori nomazi și, ocazional, mici agricultori sedentari. „În acest tip de complex pastoral și agricol, prohibiția divină a cărnii de porc constituie o strategie ecologică sănătoasă“ (*Ibidem*: 35). Nomazii nu puteau să crească porci în acele zone aride unde numai animalele rumegătoare (bovine, ovine, caprine) își găseau ușor mijloacele de subzistență. Din cauza hranei lor preferate, a adaptării termodinamice și a dificultății lor notorii de deplasare, porcii sunt animale foarte incomode în condițiile geo-climaterice ale Palestinei și imposibil de crescut într-un tip de economie pastorală, ca aceea a vechilor evrei.

Ajunge acest exemplu pentru a ilustra importanța normelor din punct de vedere ecologic. În ce privește însă fondul etologic al normelor umane, cartea lui W. Wickler despre *Biologia celor zece porunci* este cât se poate de echilibrată și convingătoare (Wickler, 1973).

Putem conchide că, înainte de a-și fi găsit conștiința umană autonomia, natura (deci un factor supraomenesc transindividual) și-a luat sarcina, prin tradițiile mitologico-rituale, de a indica pseudospeciilor umane modelele optime de comportament necesare supraviețuirii într-o nișă ecologică dată. M. Harris s-a angajat să demonstreze că nici măcar comportamentele cele mai absurde (din punctul de vedere al unui occidental) nu sunt lipsite de valoare ecologică.

Ritualizarea

În zorii umanității, conștiința trebuie să fi fost un lucru foarte fragil. Înțelepciunea ecologică o *investește*, literalmente, în forma ritualului și a proliferării mitologice. O veche dispută îi desparte pe cei care cred în întâietatea ritului asupra mitului, de cei convinși de ordinea contrarie. În orice caz, etologia ne învață că activitățile „rituale" nu lipsesc nici în regnul animal.

Diverse comportamente instinctive ale animalelor, cu motivații mai mult sau mai puțin complexe, pot căpăta o funcție comunicativă autonomă. Această canalizare semnalizantă a comportamentelor primește numele de *ritualizare* (Huxley, 1971: 9; Lorenz, 1971: 50).

Segmentarea, adică reducerea unui „ritual" animal la componentele sale primordiale, poate fi mai mult sau mai puțin complexă, în funcție de numărul motivațiilor instinctive care o constituie. Minimumul e reprezentat printr-o singură motivație, în timp ce maximumul, de trei (la care s-ar putea adăuga altele, rezultate din adaptare), se situează deja la un nivel foarte înalt de complexitate (Lorenz, 1975[2]: 118 sq.: Huxley, 1971: 10).

Evident, pulsiunile competitive care pot genera parade rituale sunt în primul rând sexualitatea, agresivitatea și frica.

Unul dintre cele mai simple exemple de paradă cu dublă motivare este dansul în zig-zag executat de pălămida de baltă mascul pentru a curta sau a îndepărta o femelă care pătrunde în teritoriul lui (Lorenz, 1975[2]: 127 sq.). El provine din concurența între două pulsiuni contrarii: atracție sexuală („zig" către femelă) și frică („zag" în direcție opusă); aceasta explică și diferența de amplitudine a celor două mișcări alternante, în cursul a două manifestări diverse, conform prevalenței unei pulsiuni sau a celeilalte. Cine vrea să afle mai mult despre ritualizare, se poate adresa oricărei cărți de popularizare etologică (și sunt destule). În ce ne privește, ni se pare inoportun să întârziem mai mult, în acest loc, asupra ritualizării la animale. În orice caz, înainte de a trece la riturile umane, la etiologia și la valoarea lor, trebuie să relevăm încă două aspecte foarte importante ale ritualizării:

– riturile animale sunt în cea mai mare parte *sociative*;

– unele rituri sociative ating o complexitate uimitoare. Este vorba în special de paradele de curtare, a căror compoziție scapă analizei motivaționale, iar aceasta le face *foarte asemănătoare cu riturile umane*.

a) *Riturile sociative* la animale decurg din conflictul permanent dintre două instincte care sunt activate de prezența „celuilalt": fuga și agresiunea. La acestea se adaugă o situație în care „celălalt" nu se prezintă numai ca „inamic", ci și ca obiect al dorinței. În acest caz se face simțită și sexualitatea.

„Calmarea agresivității este o sarcină centrală a riturilor sociale" (Eibl-Eibesfeldt, 1977: 136). Un exemplu al ritului de calmare a fost observat de I. Eibl-Eibesfeldt la cormoranii din insulele Galapagos, în actul de creștere a puilor. Pentru a-și arăta intențiile pașnice, orice cormoran care se întoarce în cuibul conjugal trebuie să aducă un „dar" celui care a rămas de pază: un smoc de alge, o stea de mare sau o bucățică de lemn. O dată acceptat darul, noul venit este primit cu sunetul de salut și se petrece schimbul pazei. În cazul în care nu este prezentat darul, are loc o „dramă conjugală": cormoranul așezat întârzie

să-l recunoască pe celălalt și îl agresează. Ca și în alte rituri de același tip, darul constă într-o bucată de material care servește la construirea cuibului (Eibl-Eibesfeldt, 1977: 138).

Două rituri tipice de liniștire constau în adoptarea atitudinii specifice de supunere și dependență. La pescăruși, masculul face curte luând atitudinea (infantilă) de cerșire a hranei (*Ibidem*: 143). La multe specii animale, un mascul care arată că se predă pentru a pune capăt unei încăierări, face acest lucru luând atitudinea feminină a împerecherii.

b) Riturile pot asuma aspecte impresionante. „Numai pentru curtare și împerechere, deci nu pentru construirea cuibului“, masculii unei specii de păsări australiene „construiesc structuri atât de complicate, încât primii exploratori au crezut că sunt casele aborigenilor“ (Craighead George, 1972: 67). Subspeciile acestei păsări sunt specializate în construcția de „arene“, de stâlpi împodobiți și de „bulevarde“. Unul dintre constructorii de „bulevarde“ sau coridoare de ramuri uscate, legate între ele cu fibre vegetale, ajunge chiar să le picteze (literalmente), cu un amestec de pământ colorat, pigmenți de plante, mangal și salivă (*Ibidem*: 69).

Am văzut, pentru a încheia, că ritualizarea animală constă în crearea de moduli comportamentali cu scop de semnalizare. Funcția lor este sociativă. Ritualizarea poate atinge nivele înalte de complexitate.

Riturile sociative umane

Omul a dezvoltat rituri sociative variate, transferând, de exemplu, în viață moduli comportamentali infantili sau pe cei în relație cu îngrijirea progeniturii. I. Eibl-Eibesfeldt (1977: 164-82) s-a ocupat în mod special de proveniența sărutului oral din operațiile alimentare, dar și de originea altor rituri sociative, cum ar fi formele de salut. Spre deosebire de riturile animale, cele

umane sunt învățate în ontogeneză. Să amintim, totuși, că omul nu este complet lipsit de moduli comportamentali înnăscuți: râsul (calmare) și plânsul (frică, cerere).

Între cele mai simple activități omenești propriu-zis rituale, trebuie să includem *dansul*. Evident, dansurile pot să asume aspecte extrem de complexe, în privința reprezentației înseși și a justificării lor ideologice. Dar aici ne referim doar la forma mai simplă de dans, cea care „nu are un scop conștient și nu așteaptă un rezultat" (Bowra, 1971: 217). M. Bowra îi dă de-a dreptul calificativul de „instinctiv", uitând că etologii sunt foarte atenți la distincția între „instinctiv" (înnăscut) și „instinctual" (pulsional) (Erikson, 1971: 144-5). Pentru om, râsul, plânsul, suptul sânului matern sunt „instinctive", în vreme ce dansul ar putea fi cel mult instinctual.

În orice caz, dansul rămâne una dintre puținele activități rituale umane care nu necesită, în sine, o justificare ideologică, chiar dacă poate să o aibă. În acest sens, este un rit uman care se poate menține în limitele unei scheme motorii fără finalitate conștientă și, prin urmare, foarte aproape de „riturile" animale.

Nu intenționăm câtuși de puțin să expunem aici diferențele evidente între riturile umane și „riturile" animale. Ceea ce ne interesează este stabilirea unui minim numitor comun, adică a unui punct din care să se poată observa *continuitatea* între cele două serii de fenomene. Iar acest numitor comun ar putea fi dansul care, în cele mai simple aspecte ale sale, nu este neapărat învățat, deși nu este nici transmis pe cale filogenetică.

Omul este o ființă prin excelență culturală și nimic din ceea ce este el și din ceea ce îl înconjoară nu a scăpat vreodată de o justificare ideologică. Să ne gândim la un rit sociativ ca sărutul, care provine cu siguranță din modul de hrănire a copiilor: câte metafore, câte meditații și chiar câte teorii filozofico-mistice nu au sărutul ca obiect! Aceasta nu înseamnă că actul sărutului are în sine vreo legătură cu întreaga aureolă culturală care îl înconjoară. În fapt, o persoană care sărută o ființă dragă îndeplinește un act instinctual, în afara oricărei referințe culturale: să ne gândim atunci la sărutul miresei în *Cântarea Cântărilor* sau, mai

puțin plăcut, la sărutul lui Iuda; sau chiar la teoriile lui Dante și ale Dulcelui Stil Nou, sau la cele elaborate de Kabbală și reluate de Giovanni Pico della Mirandola și apoi de Giordano Bruno. La fel și dansul: lipsit de justificare ideologică, el rămâne o simplă mișcare ritmică. În mod cât se poate de verosimil, este vorba despre un rit sociativ, la fel ca sărutul însuși. Dar, spre deosebire de sărutul oral, care nu este universal, dansul pare să fie. Cu siguranță, sărutul și dansul, în egală măsură, pot fi comparate cu „riturile“ animale, pentru că originea sărutului nu este propriu-zis culturală: rituri sociative foarte asemănătoare se regăsesc la primate și, sub alte forme, la multe specii de animale. Spre deosebire de sărut, rituri sociative foarte simple au adesea o origine și o referință culturală destul de complexe, ca gestul scoterii pălăriei de pe cap în semn de salut, care descinde din ritul scoaterii coifului la cavalerii medievali (I. Eibl-Eibesfeldt, 1977: 217). La rândul lui, acest rit răspundea unei motivații cu o componentă instinctivă (monovalentă), fapt care se întâlnește încă la multe specii animale: cavalerul scoțându-și coiful – adică acoperământul cranian – dădea dovadă de încredere, se punea literalmente „la dispoziția“ celuilalt, devenind vulnerabil. De altfel, aceasta era, în Evul Mediu occidental, nu numai o atitudine de salut, ci și de capitulare și supunere. Când se preda învingătorului, în afară de scoaterea coifului, cavalerul era obligat și să-și decline identitatea; refuzul de a îndeplini aceste acte îi aducea moartea. Moduli comportamentali de acest gen, care au ca efect inhibarea agresivității învingătorului, se regăsesc la foarte multe specii animale: este binecunoscut exemplul lupului, care se supune adversarului arătându-i beregata; aceasta declanșează în învingător o reacție de împăcare și, spre deosebire de oameni, nu s-a văzut niciodată un lup care să-și ucidă un semen supus. Ar trebui să conchidem că omul are multe de învățat de la animale sau că a uitat ceea ce știa cândva. Să ne amintim admirația marelui savant Jakob Burckhardt pentru desfășurarea războaielor în Renașterea italiană: erau războaie convenționale, în care nu era ucis nimeni (cea mai cumplită luptă înregistrată în acele vremuri s-a încheiat cu opt vieți retezate). Războiul, în

Renaștere, era o activitate pe cât de frecventă, pe atât de profund ritualizată.

Să ne întoarcem la problema care ne interesează: nu trebuie să ne situăm pe poziția evoluționistă a lui Maurice Bowra (1971) pentru a observa în dans un rit sociativ primordial. Este adevărat că orice dans ceremonial e amplu motivat din punct de vedere cultural; dar *dansul în sine* nu este. Analiza originii acestui rit are o importanță particulară, fiindcă ea pare să demonstreze, pe de o parte, continuitatea dintre *riturile* animale și riturile umane, iar pe de altă parte, continuitatea dintre simplele rituri sociative și riturile *religioase* propriu-zise.

Riturile sociative religioase

O categorie particulară de rituri sociative umane este constituită din rituri *religioase*, adică justificate mitologic și/sau cultural. (În realitate, suntem de părere că motivațiile culturale se întemeiază întotdeauna, la origine, pe motivații de ordin mitologic.) Caracteristică omului este proliferarea mitologică; caracterul complet original al omului în raport cu animalele rezidă în motivația religioasă a unora dintre riturile sale, toate acestea fiind conexate cu dezvoltarea conștiinței și a limbajului articulat.

Încă din 1950, biologul Adolf Portmann a adus la cunoștința oamenilor de știință reuniți la Eranos în Ascona existența „riturilor“ la animale (*Riten der Tiere*), în vreme ce psihologul Erich Neumann a integrat aceste date în conferința sa *Importanța psihologică a ritului* (Neumann, 1974). El a observat o puternică analogie între „rituri“ animale și rituri umane, constând în caracterul *transpersonal* al ambelor (*Ibidem*: 10-11). „Analogia instinctelor cvasirituale cu ritul uman constă în următorul fapt: și într-un caz și în celălalt, puterea transpersonală a unei realități colectiv-spirituale se transpune în lucrarea aparent reactivă a ființei individuale; o atare lucrare este de importanță vitală tocmai pentru viața comunității conduse de instinct sau de rit, deși

transcende înțelegerea acelei comunități și a componenților ei individuali" (*Ibidem*: 11). Ritul, expresie a inconștientului colectiv, reprezintă pentru adepții lui C.G. Jung un mod de a efectua experiența „arhetipurilor", de a se menține în contact cu „Sinele grupului", cu știința transpersonală conținută în inconștientul colectiv al unei pseudospecii. Putem să reținem cu siguranță din toate acestea că ritul religios este un factor foarte important din punct de vedere psihologic pentru viața individului care aparține unei anumite culturi. El face posibile contactul *direct* cu cultura, integrarea psihică a culturii din partea fiecărui membru al colectivității.

Valoarea riturilor religioase e, deci, multiplă:

Ritul religios este un rit *sociativ*, în sensul că asigură, prin repetarea sa, funcționarea grupului; de aceea, este un rit cu relevanță *etologică*. Dar el are și relevanță *ecologică*, în sensul că transmite cunoștințe transpersonale privind echilibrul grupului în „nișa sa ecologică", și *psihologică*, pentru că permite integrarea, din partea individului, a valorilor culturii sale. Este inutil să spunem că toate acestea nu privesc cultura occidentală secularizată, astăzi dominantă, ci numai situația a ceea ce putem numi culturi „pseudospecifice", adică proprii fiecărei pseudospecii[1]. Aceasta urcă investigația noastră, cum se va vedea mai târziu, mult înainte în timp, mult înainte de apariția civilizației occidentale și chiar înainte de disoluția culturilor pseudospecifice, în favoarea unor formațiuni mai ample.

La sfârșitul cercetării noastre, care privește, pentru moment, experiența subiectivă a puterii, putem să precizăm acum că, spre deosebire de riturile sociative simple, riturile religioase pot constitui o *arie de împlinire a puterii*. Dacă admitem că puterea este o entitate experimentabilă după modelul *libidoului* jungian, că există deci independent de conștiință și se manifestă autonom, atunci observăm dintr-o dată importanța pe care o capătă faptul de a *ordona această forță, de a o canaliza în forme socialmente tolerabile*. Analiza manifestărilor actuale ale „puterii" subiectiv

---

[1] Conceptul de „culturi pseudospecifice" a fost creat de noi, pe baza conceptului de „pseudospecie" formulat de E. Erikson (vezi *supra*. §5).

înțelese pare să demonstreze că ea reprezintă efectiv un factor al existenței umane. Fie că se numește „energie“, „libido“ în sens psihologist, „agresivitate“ în sens etologic, „tendință de evaziune“ sau „de violență“ în sensul sociologiei actuale etc., ea ocupă un loc pe cât de important, pe atât de ignorat de obicei în ansamblul facultăților umane.

Am hotărât să numim „putere“ acest factor atât de important al existenței, pentru că originea sa (biologică sau psihică) nu ne interesează în acest loc. Cert este că ea există și se manifestă, că este important pentru întreaga societate să știe cum s-o evalueze și s-o trateze, sub pedeapsa propriei sale dispariții.

Răsturnarea rituală a normelor

O societate există ca atare, întrucât există un sistem de norme culturale pe baza căruia se constituie: ne gândim la ierarhii, la *tabuuri*, la reglementarea căsătoriilor și a liniei de descendență, la competențele referitoare la muncă, la schimburile interne și la cele cu alte societăți etc. Există, bineînțeles, un amsamblu foarte complex de rituri care slujește la integrarea individului în cultura sa, adică în sistemul de norme ce ordonează societatea.

Ca și cultura însăși, riturile nu au motivații etologice, ecologice și psihologice directe, deși pot fi interpretate, după caz, într-una din aceste chei sau în toate împreună. Pentru a repeta vorbele lui Lorenz, nu i se putea cere lui Moise să deschidă un curs de parazitologie pentru poprul său. Poporul avea nevoie de *norme*, nu de explicații raționale (Veron, 1978: 15). De aceea riturile, ca și culturile însești, au motivații *religioase*, se întemeiază pe o relație strânsă cu transcendența. Transcendența este constituită de grupul însuși, de așezarea lui ecologică și de istoria lui; toate acestea sunt exprimate în mituri și reluate prin rituri. În societățile pseudospecifice, începând cu inițierile de pubertate, o întreagă rețea rituală acoperă în întregime existența individului,

cu scopul de a-l face să recunoască normele, de a-l include în viața socială, de a-i aminti în orice clipă că face parte dintr-o cultură cu motivație transcendentă. Riturile de acest fel se pot numi *integratoare.*

Pe de altă parte, orice societate, întrucât este „dreaptă“ sau „funcționează bine“ (ceea ce echivalează cu același lucru), sau tocmai din cauza acestei bune funcționări, cere din partea membrilor săi un efort considerabil de refulare a oricărei pulsiuni în afara normei și de suportare a neajunsului creat de refulare. Orice civilizație își are neajunsurile ei, însă unele au metode mai bune decât altele pentru a le evita. Din această cauză societățile au instituit supape de siguranță socială, niște momente în care răsturnarea rituală a normelor permite individului să împlinească acea putere a cărei exercitare îi era interzisă de cultură. Sărbătorile care se încheie în promiscuitate, bacanalele, obiceiuri răspândite, cum ar fi Saturnaliile, carnavalul care precede perioada de post etc., sunt *arii rituale de împlinire a puterii* de către individ. Puterea, cum am spus, semnifică aici sentiment de libertate față de norme. Contrar riturilor integratoare, aceste rituri *compensatorii* stăvilesc efectul dăunător al refulărilor psihice produse de constrângerile sociale, permițând descărcarea tensiunilor acumulate în interiorul unei societăți.

Îi datorăm lui Marc Augé o fină analiză antropologică a proceselor de inversare rituală a normelor (Augé, 1978) la câteva popoare africane. Deși rezultatele sale converg cu ale noastre, trebuie să observăm că semnificația termenului de „putere“ este, la Augé, restrânsă la aceea de „autoritate“. Pentru Augé, puterea este limitată în granițele instituțiilor. Este vorba, aici, despre o concepție foarte obișnuită, implicată într-un anume mod occidental de a privi puterea ca pe o realitate fatală, împotriva căreia se răzvrătește o „contraputere“, deseori revoluționară. Din acest cerc vicios nu există scăpare, fiindcă o dată ce sunt obținute instituțiile, o contraputere se transformă, simplu, în putere și, din nou, mecanismul de mai sus are tendința să se repete – la infinit.

Este preferabil atunci să depășim aceste accidente privind trecerea puterii dintr-un câmp într-altul, pentru a reflecta în

schimb asupra puterii ca atare, asupra a ceea ce *este* puterea, fără să ținem seama de faptul că puterea azi e în mâinile unuia și mâine într-ale altuia. Orice aspirant la putere, în clipa în care o dobândește, are de-a face cu o realitate dată care nu mai depinde nici de ideologia profesată de cel ce o exercită, nici de intențiile sale anterioare. Tocmai acest fapt esențial este neglijat de toate idealismele revoluționare care, probabil cu ingenuitate, își imaginează că există o putere „rea“ (cea în funcție) și o putere „bună“ (cea care tinde să i se substituie). În realitate, cum a spus cineva, nu există putere bună. Și, s-ar putea spune, nu există nici putere rea. Puterea este dincolo de bine și de rău, tocmai pentru că este o realitate dată, inalterabilă în esența ei și, în concluzie, destul de constantă în manifestări.

Există și alte divergențe între punctul nostru de vedere și cel al lui Augé. Riturile de care se ocupă Augé sunt o supapă de siguranță socială numai în timpul crizelor de autoritate, induse de cauze exterioare: interregn sau epidemii. În sfârșit, termenul său constant de referință rămâne societatea occidentală. În această societate există tactici și mijloace sociale importante pentru a face suportabilă puterea (*Ibidem*: 65), dar studierea lor ar trebui să țină seama de întreaga complexitate instituțională a societății occidentale, în care exercițiul puterii este fragmentat și impersonal și în care sunt în joc interese puternice, până și în cea mai inofensivă dezbatere parlamentară. Uriașa mașină occidentală a puterii nu este un bun punct de reper pentru situația societăților pseudospecifice, singurele care ne interesează, pentru moment.

În acest sens, ar trebui să distingem cu acuratețe societățile fără autoritate centralizată de cele care o au deja, și, în al doilea rând, culturile pseudospecifice de „culturile labile“, sau cele care încearcă să integreze într-un curent unic un număr mai mare sau mai mic de nuclee pseudospecifice. În al treilea rând, trebuie să ținem seamă de faptul, aproape permanent neglijat, că în Occident cultura nu este de acest ultim tip, fiindcă nu se preocupă de integrarea produselor culturale care apar mereu în interiorul său, ci de anihilarea acestora printr-un proces de *conversiune culturală*. În cazul Imperiului roman, de pildă, era corect să se

spună că Grecia, învinsă cu armele, și-a luat revanșa culturală. Acest lucru nu mai este adevărat în cazul Imperiului britanic, deși există încă unii care susțin că valorile culturale ale Orientului au un rol însemnat în dezvoltarea culturii occidentale de azi. Este drept că unele cuvinte orientale (guru, hașiș, zen etc.) circulă de multă vreme în Occident, dar ele au suferit o conversiune totală, au fost introduse într-un sistem dat, imobil, cel al culturii occidentale. Poate că există indivizi care ignoră total originea cuvântului *yoga*, după cum ar fi de mirare dacă o persoană, chiar hipercultivată, ar ști astăzi că vocabule precum „abanos“ sau „carate“ sunt de origine ebraică. Asupra particularităților culturii occidentale moderne, în raport cu toate cele care au precedat-o și cu cele care n-au fost complet asimilate de ea, ne vom opri în partea a doua a eseului nostru.

Specialiștii puterii

Cea mai mare parte a indivizilor experimentează puterea, adică transcenderea normelor, servindu-se de riturile compensatorii de care dispune o cultură pentru a se apăra de o descărcare prea bruscă a tensiunilor provocate de acumularea refulărilor. De aceea, puterea care se obține este iluzorie, fiindcă e pre-programată de sistemul cultural însuși pentru a pune în scenă o abolire momentană a normelor (adică, a lui însuși). Pe scurt, răsturnarea rituală a normelor intră și ea în normă.

Există însă indivizi, în multe dintre acele societăți pe care le-am numit pseudospecifice, dar și în civilizațiile fondate pe integrarea mai multor societăți de acest fel, care tind să întrupeze puterea văzută în sens subiectiv. Acești „specialiști ai puterii“ nu numai că aparțin unei culturi date, dar au asimilat-o într-un asemenea grad, încât sfârșesc prin a deveni exponenți și rezervoare de cultură. Prin prezența lor, ei substituie zona transindividuală din care descinde cultura. În această poziție, ei pot transcende cultura, și anume nu doar răsturnându-i normele, în

pura iluzie a riturilor compensatorii, ci și depășind-o într-un mod adecvat firii lor. Să se observe diferența: individul comun face experiența abolirii temporare a normelor, din cauza și prin intermediul unui angrenaj perfecționat de autoreglare a culturii, care îi dă iluzia de a se comporta ca un subiect, în vreme ce în realitate el nu e nimic altceva decât un pion al sistemului cultural. „Specialistul în putere" transcende însă normele pentru că, servindu-se de ele, a reușit să urce la originea lor, care este transcendentă în raport cu ele.

Șamanul în diferite culturi arhaice, taoistul în China, yoginul în India, câțiva asceți ai creștinismului primitiv, sufiții în Islam – iată câteva exemple de „specialiști ai puterii". Unul dintre cei mai profunzi și străluciți istorici ai religiilor care s-a ocupat de aceste personaje este Mircea Eliade (Culianu, 1978: 69-86). Este esențial să notăm că transcenderea normelor este posibilă, în toate aceste cazuri, pentru că, în diferite feluri, toți „specialiștii" de mai sus trec prin experiența unei „morți" urmate de o „renaștere". Aceasta este una dintre ideile fundamentale ale lui Eliade: că, pentru a avea acces la „sacru", trebuie să mori ca „profan". S-ar putea încerca, eventual, o formulare diferită a acestei intuiții a lui Eliade. Moartea – care e „moarte" propriu-zisă, în sensul concret al termenului, dar nu ireversibilă – atacă individul întrucât acesta aparține propriei sale culturi; este, prin urmare, *o moarte culturală*. Renașterea însă produce indivizi imuni la condiționarea de către norme. Căci normele sunt atotcuprinzătoare. Ele nu se limitează la formularea unor reguli pozitive (vei face aceasta sau aceea, de pildă: căsătoria ta va fi exogamică) sau negative (nu vei face aceasta sau aceea, de exemplu: incestul este interzis). Chiar concepte care par abstracte, ca „spațiul" și „timpul", sau realități date, ca „boala" și „moartea", sunt supuse unei reglementări culturale. Procesul de metamorfoză a „specialiștilor puterii" nu atacă numai planul social, în sensul că ei sunt liberi să facă sau să nu facă ceea ce ceilalți *trebuie* să facă sau să nu facă, ci și planul realităților date și aparent imuabile, ca faptul de a fi aici și nu altundeva, acum și nu în alt moment temporal, acesta și nu altceva etc.

Transformarea „specialistului“ implică întreaga realitate, în sens larg, pornind de la planul fizic și fiziologic, până la cel spațio-temporal și la principiul identității. Nu există „realitate“ în afara culturii, ne învață E. De Martino (1973[2]), care înlocuiește însă cuvântul „cultură“ cu „istorie“.

Experiențe posibile în interiorul unei anumite culturi încetează de a mai fi astfel în interiorul alteia. Lucrul este valabil îndeosebi atunci când este vorba despre „conversiunea“ operată asupra valorilor culturale alogene de către cultura occidentală, cum se va vedea mai bine în partea a doua a acestui eseu.

Fenomenul antinomismului

Alături de specialiștii puterii, care ating o condiție anomică fără să o practice în mod necesar, fenomenul foarte larg răspândit al antinomismului poate cuprinde și alte categorii de inițiați sau „aleși“ (Culianu, 1975: 252-5).

Maestrul taoist „se străduiește să demonstreze relativitatea convențiilor sociale... Binele și răul nu se pot distinge... Bunurile din această lume sunt instabile... Toate valorile sunt artificiale... Toate contrariile pot fi readuse la unitate... Nu trebuie să ținem la viață... Nu trebuie să ținem la propriul trup.. Nu trebuie să ținem la onoruri... Nu trebuie să ținem la propriii noștri prieteni, maeștri, la cei apropiați... E mai bine să nu practicăm nici un rit și să ne abținem să gândim“.(Granet, 1973: 142-3).

O școală extremistă de tantrism șivait ajunge până la a recomanda practicantului cele cinci lucruri prohibite, dintre care unul singur ar fi de ajuns pentru a trimite un sărman hindus în ciclul reîncarnărilor succesive: „Vinul, carnea, peștele, pozițiile rituale (sau o specie de grâu prăjit) și actul sexual ritual (toate sunt cuvinte care încep cu litera M) sunt cei cinci M care anulează marile păcate.“ Practicantul va consuma hrană interzisă și băuturi amețitoare; nu va rămâne cast, dar, prin intermediul transgresiunii *nomosului* valabil pentru restul muritorilor, el va

încerca să „nege negația“, să descopere acea forță spirituală cu două tăișuri care face de dorit interdicția, pentru ceilalți oameni, a acelorași acte. Într-un text care aparține aceluiași tantrism șivait (Gnoli, 1962), citim despre ascetul tantric: „Nemanifeste sunt semnele (ascezei), desconsiderat își manifestă el purtarea, în mijlocul tuturor ființelor, disprețuit se agită de colo-colo, înlăturată este de la el orice pată. Pentru că este rău văzut de ceilalți, îi pătează pe cei ce-l disprețuiesc și își ia meritele lor spirituale. De aceea, se mișcă de colo-colo ca un mort, sau horcăie, sau se zvârcolește, sau șchiopătează, sau flirtează. Să acționeze așadar și să vorbească necuviincios, așa încât să obțină disprețul voit. Pentru că, disprețuit, înțeleptul dobândește perfecțiunea ascezei.“ Ascetul are prin urmare obligația să-și țină secretă devoțiunea pentru idealul religios, acceptând, dimpotrivă, să se poarte ca un paria, ca un om socialmente vrednic de dispreț. „Cel care ține secretă cunoașterea sa și asceza dobândește infinitatea“ (*Ibidem*: 29).

Așa se comportă și adeptul curentului sufismului islamic, numit *malâmatîya*. El „îndeplinește acte deplasate, ca un «nebun curat» sau un «saltimbanc al lui Dumnezeu», ca să atragă oprobriul (...) lumii, sau acționează în modul cel mai banal și cel mai demn de dispreț, pentru a masca vârfurile înalte pe care mereu și fără întrerupere se mișcă în cerc“ (Bausani, 1958: 332). Astfel, taumaturgul Abu Yahya al Sinhachî îi recomandă marelui mistic sufit Abn Arabî să-și „ascundă sfințenia sub un desfrâu aparent al moravurilor“ (Asín Palacios, 1931: 51).

Este de așteptat ca antinomismul să abunde în budismul zen; de groaza efectului psihic paralizant al repetiției, destul de des un maestru zen reușește să uimească un budist ortodox cu paradoxurile sale. Se povestește că maestrul Joshu a pălmuit un călugăr care se închina cu devoțiune în fața unei imagini a lui Buddha. „Nu e un lucru lăudabil să-l respecți pe Buddha?“ întrebă călugărul uluit. „Ba da“, răspunse Joshu, „dar e și mai bine să te preumbli, fără nici măcar vreun lucru lăudabil“ (Suzuki, 1962: 33-4). „Golirea“ este dusă aici până la ultimele sale consecințe practice, așa cum era dusă la consecințe teoretice

extreme de școala *mādhyamaka*. Împăratul Wu (secolul al VI-lea) l-ar fi întrebat pe Bodhidharma care este ultimul principiu preasfânt al budismului, și ar fi primit următorul răspuns: „Este un mare gol, și nu e nimic sfânt în el“ (*Ibidem*: 31). Dar antinomismul nu este verificabil numai în marile religii și nu reprezintă, cum s-ar putea crede, numai un aspect extrem de rafinat, cvasidecadent al acestora. El apare și în religiile numite „etnice“, fără nici o tendință cosmopolită și relativ izolate. Un bun exemplu este cel al populației bambara din Mali, studiată de D. Zahan. Între categoriile de *korè*, inițiere finală la bambara, sunt caracteristici *korè dugaw* sau „vulturii lui korè“. *Duga* este un vultur care se hrănește cu cadavre, al cărui nume evocă lăcomia (rituală) a acestei categorii de inițiați. *Korè dugaw* imită, în modul de a se îmbrăca, femeile, care reprezintă categoria cea mai joasă în edificiul social al populației bambara. Aceasta vrea să spună că ei sunt, după sfârșitul inițierii, simbolic marcați ca „non-oameni“ și, prin urmare, eliberați de toate restricțiile care privesc statutul de om. În tot ceea ce fac și spun, au o atitudine comică și licențioasă: proferează obscenități, sunt polifagi și adesea coprofagi (ca unii tantrici, de altfel). „Ca un adevărat înțelept“, un *korè duga* se întoarce la copilăria spirituală, depășind convențiile sociale și „luând în râs toate inhibițiile pe care le impune viața în comun“ (Zahan, 1960: 164-70).

Alte exemple se pot extrage din religia gnostică, care a înflorit alături de creștinismul primitiv și distinctă de el.

Devenind conștient de originile sale acosmice, gnosticul se simte „liber de lume“. Această libertate primește două forme polarizante, dar egal justificabile prin intermediul dualismului fundamental al antropologiei gnostice. Există un gnosticism neîndurător de ascetic, care este libertate în sensul că nu se conformează uzanțelor, mediilor, moralei „călduțe“ a lumii. Și există și un gnosticism libertin, a cărui justificare teoretică este de același ordin. Fie că e libertin, fie că e ascet, gnosticul este în primul rând antinomist: el nu respectă nici o prescripție legală care limitează un obicei (libertinism) sau, din contra, care îl permite (ascetism). Demnitatea acosmică a gnosticului se mani-

festă în contrast cu uzanțele mundane ale societății din care el face parte până la evenimentul marcat de obținerea gnozei. De atunci încolo el devine asocial, deoarece cunoașterea provenienței sale extramundane l-a eliberat de constrângerile vieții în comun.

Epifaniu, fiul lui Carpocrate după unele surse, este un teoretician radical al comunismului natural și al libertinismului, într-un fragment din cartea sa *Despre justiție*, pe care ne-a transmis-o Clement Alexandrinul (*Stromata III 5*, 2-8, 3; 9, 2-3). Logica lui Epifaniu este următoarea: distincția între „al meu“ și „al tău“, adică existența proprietății, a fost introdusă în lume prin opera diabolică a legilor. Legile sunt cele care împiedică starea de egalitate perfectă, de comunitate a bunurilor și a corpurilor, ele generează conceptul de „proprietate“ și în același timp pe cel de „transgresiune“. Ce trebuie să facem? Este necesar, spune Epifaniu, să creăm ceea ce azi s-ar defini drept o „comună ecologică“, în care să fie practicată iubirea liberă și totul să fie posedat în comun, femeile în primul rând. Modelul unei astfel de „comune“ este societatea animală, în care nu există rudenie, nu sunt căsătorii, iar copiii sunt crescuți în comun. Un articol recent, semnat de R.R. Ruether (1967), amintește prin argumentația și pasajele sale lirice sentimentul puternic al lui Epifaniu. Și Ruether dorește o „solidaritate temporară cu mama noastră, pământul“, pe care comuna ar trebui s-o ia ca model pentru a „hrăni, a perfecționa și a reînnoi armoniile sale naturale“ (*Ibidem*: 407). A „hrăni“ înseamnă aici, pur și simplu, că trebuie să urmăm modelul social al animalelor, adică să renunțăm la perechea fixă sau, după expresia autoarei, la „personalitățile sexuale stereotipe“. Dar această renunțare la stereotipie implică și un aspect de „perfecționare“, care favorizează transsexualitatea: „Un individ androgin ar putea să se dezvolte, dacă s-ar permite fiecărui individ să atingă o realizare complexă a lui însuși din întreaga gamă de potențialitate psihică umană, activă și receptivă“ (*Ibidem*: 406).

Să ne întoarcem însă la gnosticism, pentru a preciza unul din aspectele sale. Practicile antinomiste ale gnosticilor serveau două scopuri distincte, dar interdependente: cel de a-i asigura

practicantului o soartă postumă mai bună și cel de a grăbi sfârșitul lumii. Este ușor să ne dăm seama că într-o ideologie în care lumea este, dacă nu răul absolut, măcar o emanație malefică, datoria supremă a celui care cunoaște acest „secret" este să grăbească fie propria-i dispariție din lume, fie dispariția lumii înseși. După unul dintre cei mai subtili doctori gnostici, Basilide, care a trăit la Alexandria în secolul al II-lea, lumea va înceta să *ființeze* fără ca prin aceasta să înceteze de *a exista*. Concepția lui despre istorie e deconcertantă și prefigurează anumite pagini din Th. W. Adorno, care descriu însă epoca contemporană. La un moment dat, spune Basilide, când toți drepții din lume se vor fi retras în transcendență, „atunci lumea va găsi îndurare. Fiindcă până în acea clipă ea a suspinat și a suferit și a așteptat manifestarea fiilor lui Dumnezeu, pentru ca toți oamenii care aparțin filiației divine să se poată separa de această lume. Când aceasta se va fi împlinit, Dumnezeu va trimite marea neștiință asupra lumii întregi, pentru ca toate lucrurile să poată rămâne la locul lor și nimic și nimeni să nu mai poată dori ceva împotriva firii sale". Lumea va rămâne ca înainte, dar va fi lipsită de cunoaștere și, prin aceasta, lipsită de esență. Știința că există o lume de dincolo ar însemna, pentru oamenii rămași în lume (adică mulțimea incapabilă ontologic de a se depăși), o astfel de angoasă, încât Dumnezeu în îndurarea sa hotărăște să-i lipsească întru totul de cunoaștere. „Dacă ei ar aspira la imposibil, ar fi atât de ridicoli ca un pește care ar vrea să pască împreună cu oile" (Quispel, 1974: 123). Acest lucru și-ar găsi, poate, analogia cu situația în care un medic, în „mila" lui profesională, i-ar ascunde pacientului boala mortală de care suferă, cu deosebirea că aici „medicul" – Dumnezeul lui Basilide – nu vrea să aducă la cunoștința bolnavului faptul, cu mult mai uimitor, că a murit deja! Dacă vrem să înțelegem cine sunt supraviețuitorii lui Basilide, va trebui să ne adresăm unui pasaj apocaliptic din Th. W. Adorno, din fericire neexpurgat de R. Solmi din ediția sa redusă a volumului *Minima Moralia*: „Încă puțin și toți cei care sunt mândri de forța lor exuberantă vor putea fi considerați cadavre de laborator cărora, din rațiuni de politică demografică,

le-a fost ascunsă știrea unei morți imperfect reușite. În adâncul sănătății dominante nu este decât moartea. Orice mișcare a lor seamănă cu mișcările reflexe ale ființelor cu inima deja oprită. Doar din când în când cutele triste ale frunții, mărturie a unei tensiuni cumplite, demult uitate, sau un moment neașteptat de stupiditate dementă în cursul logicii fixe, sau un gest mâhnit tulbură mersul normal și păstrează o urmă a vieții dispărute" (Adorno, 1974: 51).

Se non è vero, è ben trovato...

Problema antinomismului, sub alte nume (de exemplu cel de „autenticitate"), a fost la modă în cultura occidentală, de la Kirkegaard la Camus. Astăzi a reapărut, îmbrăcând o formă antropologică, nu filozofică, în scrierile de succes incontestabil ale lui Carlos Castaneda.

Din seria de cinci volume consacrate experienței lui Castaneda la „școala vrăjitorului" yaqui, Don Juan, ne interesează cel mai mult, în acest loc, al patrulea, *Tales of Power* (cf. Culianu, 1977), apărut în italiană cu titlul *L'isola del tonal* (Castaneda, 1975). Multă vreme nu s-a știut dacă operele lui Castaneda au fost doar o invenție rentabilă a autorului sau o adevărată anchetă antropologică privind știința și puterile unui șaman yaqui, numit Don Juan, pe care nu l-a văzut nimeni vreodată, în afara discipolului său. Primul volum al lui Castaneda, *The Teachings of Don Juan* (1968), apărea cu avertismentul „Non-fiction" și reprezenta, de altfel, textul tezei de doctorat pe care autorul o susținuse la Universitatea din California. Oameni de știință ca Michael Hamer, de la New York School for Social Research, îl citau cu respect și se lăudau că îi sunt prieteni (Hamer, 1973). Într-adevăr, invenție sau nu, teza de doctorat a lui Castaneda nu făcea decât să reconfirme ceea ce se știa deja despre proprietățile substanțelor halucinogene și despre „puterile" șamanilor indieni (Culianu, 1977: 583a). Numai că ziariștii de la *Times* au desco-

perit că doctorul Castaneda dăduse în mod deliberat date false despre propria-i existență: se născuse în Peru, nu în Brazilia, în 1925, nu în 1935, dintr-un tată bijutier, nu profesor de literatură. Mama lui a murit când Carlos avea 6, nu 24 de ani și, pe deasupra, antropologul aproape cincuagenar studiase artele plastice la Lima, nu la Milano, cum susținea (Harris, 1977: 176). Pus în fața tuturor acestor contradicții între afirmațiile sale și realitate, Castaneda a făcut următoarea mărturisire, pe cât de deconcertantă, tot pe atât de intraductibilă: „Oh, I'm a bullshitter! Oh, how I love to throw the bull around", în timp ce un prieten al său peruvian își aducea aminte despre el că era „un mare mincinos" (*Ibidem*). Nu ne rămâne decât să ne suspendăm judecata în fața acestor fapte și să conchidem că, deși autenticitatea anchetei antropologice și a experienței lui Castaneda nu pare să fie confirmată de surse sigure, deși buna lui credință (în calitate de antropolog) nu este chiar riguroasă, tot ceea ce relatează el rămâne, dacă nu adevărat, cel puțin bine nimerit...

Așadar, nu are mare însemnătate dacă vorbitorul este un indian yaqui sau un peruvian americanizat: oricine ar fi, el descrie o experiență antinomică. Fie adevăr, fie ficțiune, este vorba, oricum, despre un fenomen existent și în istoria religiilor și în cea a civilizației occidentale. Ca atare, merită, poate, să-l relatăm pe scurt.

În *O realitate separată* (Castaneda, 1972), care povestește experiențele dintre 1968 și 1970, Don Juan îl învață pe Castaneda semnificația fundamentală a rezultatelor procesului la care cercetătorul afirmă că s-a supus: transformarea în „*oameni de cunoaștere*" (vrăjitori sau, mai mult, *războinici*) și *vederea*. Din nou, devine absolut comprehensibilă, în lumina istoriei comparate a religiilor, învățătura lui Don Juan despre „omul de cunoaștere". Acesta e un „nebun", dar un „nebun care se controlează". „Faptele mele sunt sincere, dar sunt faptele unui actor", afirmă Don Juan. „Pentru *tine* lucrurile sunt importante. M-ai întrebat despre nebunia mea controlată și ți-am spus că tot ceea ce fac, în ce mă privește pe mine însumi și în ce-i privește pe semenii mei, este o nebunie, fiindcă nimic nu contează."

„Anumite lucruri din viața ta contează pentru tine, fiindcă sunt importante; faptele tale sunt neîndoios importante pentru tine, dar pentru mine nu mai există nici un lucru important, nici faptele mele, nici faptele semenilor mei. Totuși continuu să trăiesc, fiindcă am voința mea. Fiindcă mi-am călit voința în tot timpul vieții, până am făcut-o să devină curată și întreagă, și acum nu-mi pasă că nimic n-are însemnătate. Voința mea controlează nebunia vieții mele." „Faptele tale, ca și faptele semenilor tăi îndeobște, îți par importante, fiindcă ai învățat să *gândești* că sunt importante" (Castaneda, 1972: 71-2). Don Juan, omul de cunoaștere yaqui, intră, din punct de vedere religios, într-o categorie foarte largă de asceți, șamani, vrăjitori, inițiați, care nu acționează în conformitate cu nici o normă socială și morală comună. Viața lor e „nebunie", întrucât nu rămâne, pentru a-i conferi un sens, nici una dintre motivațiile valabile pentru omul comun. „Omul de cunoaștere" trăiește absolut liber față de constrângerile, inhibițiile și habitudinile sociale. Această idee se regăsește, cum am spus, în existențialism, de la Kirkegaard la Camus. Castenada întreabă, firește, ca și Camus în introducerea la *Mitul lui Sisif*, de ce nu este mai bine să alegi moartea, dacă toate lucrurile sunt fără importanță. Don Juan răspunde: „Mulți oameni de cunoaștere o aleg. Într-o zi pot să dispară, pur și simplu. Lumea poate să creadă că au fost prinși într-o cursă și uciși din cauza acțiunilor lor. Ei aleg moartea, fiindcă pentru ei nu contează. Eu, pe de altă parte, am ales să trăiesc și să râd, nu pentru că ar avea importanță, ci pentru că o astfel de alegere corespunde înclinației naturii mele. Motivul pentru care am spus că am ales este faptul că *văd*, nu că am ales să trăiesc; voința mea mă face să trăiesc mai departe, în ciuda a tot ceea ce pot *vedea*... Cu alte cuvinte, un om de cunoaștere nu are onoare, demnitate, familie, nume, patrie, are doar viața de trăit, iar în aceste împrejurări legătura cu semenii este nebunia sa controlată. Astfel, un om de cunoaștere trudește, asudă, bombăne și, dacă te uiți la el, este exact ca un om normal, doar că nebunia vieții sale este sub control. Fiindcă nu există nimic care să fie mai important decât altceva, un om de cunoaș-

tere alege orice act și îl îndeplinește ca și cum ar conta pentru el. Nebunia lui controlată îl face să spună că lucrul pe care-l face este important și îl face să acționeze ca și cum ar conta, deși el știe că nu contează; astfel, când își îndeplinește actele, el se retrage în pace și nu-l interesează câtuși de puțin dacă actele lui sunt bune sau rele, dacă sunt eficace sau nu“ (*Ibidem*: 75). Dar de ce *râde* Don Juan? Ca și inițiații *korè dugaw* la bambara, ca taoiștii, tantricii etc., râde fiindcă: 1) pentru ceilalți, lucrurile neînsemnate în ochii lui sunt de importanță maximă; 2) pentru că el *vede* cum se înfățișează în realitate aceste lucruri; 3) pentru că are posibilități de acțiune, reale sau probabile, pe care ceilalți nu le au.

În *Tales of Power*, Castaneda descrie ucenicia sa de *războinic* prin diverse „întâlniri cu știința“. „Războinicul“ este un om de cunoaștere care „încearcă să fie fără pată în propriii săi ochi și numește aceasta umilință. Omul comun este agățat de tovarășii săi oameni, în timp ce războinicul este agățat doar de el însuși.“ Războinicul este un om care „merge mereu dincolo de propriile-i limite“ și, prin „puterea sa personală“, reușește să săvârșească toate isprăvile cu care se mândresc atâtea categorii de asceți, de la yoginii indo-tibetani la sufiți: extensie în spațiu, emisie de lumină, transport în spațiu, dedublare a persoanei, prelungire a vieții etc. Trăsăturile antinomiste, alături de stingerea legăturilor comune cu viața socială, sunt cele două caracteristici ale „devenirii războinice“ bine reliefate de Don Juan. „Nebunia controlată“ este definită astfel: „Un războinic pornește cu siguranța că spiritul său nu e echilibrat; apoi, trăind cu o supraveghere de sine absolută, dar fără grabă, fără constângere, face tot și cât poate de bine pentru a obține acel echilibru.“ „Un războinic se consideră deja mort, deci nu are nimic de pierdut. Ce este mai rău i s-a și întâmplat, așadar e lucid și calm: judecând după faptele și cuvintele sale, nimeni n-ar bănui că a fost martor la ceva“ (Castaneda, 1975: 47). A fi războinic este „experiența experiențelor“: „Aveți tot ce trebuie pentru ciudata călătorie care este viața voastră. Am încercat să vă învăț că adevărata experiență este să fii om, iar ceea ce este important este să fiți vii; viața

este scurta abatere pe care tocmai o străbateți. Viața își este suficientă sieși, autoexplicativă și completă totdeauna“ (*Ibid.*: 71). Nu te poți întoarce înapoi pe drumul războinicului: „...un războinic se află în mâinile puterii și singura lui libertate este de a alege o viață fără pată“ (*Ibidem*: 74; Culianu, 1977: 584-6).

Dacă sursa lui Castaneda este sau nu un adevărat „războinic“ yaqui, lucrul este important numai pentru antropologie. Ceea ce contează pentru noi este faptul că fenomenul antinomismului a fost descris cu acuitate în pasajele reproduse mai sus. Dacă istoria lui Castaneda nu e adevărată, e neîndoielnic bine găsită...

2. NIHILISMUL ȘI DESTINUL CIVILIZAȚIEI OCCIDENTALE

De la originea riturilor umane la antinomism

Cititorul care a parcurs în grabă prima parte a acestui eseu va fi uimit de saltul, logic și metodologic, pe care l-am săvârșit. Într-adevăr, la prima vedere, nu pare să existe nici o conexiune între originea și valoarea riturilor umane și fenomenul antinomismului. Și totuși ea există și este chiar extrem de relevantă.

Scopul cercetării noastre este identificarea aspectelor comune între religie și putere. Am observat că riturile au o lungă filogeneză, care întovărășește în egală măsură hominizarea. Cum s-a văzut, riturile au o anumită valoare de care nu se poate face abstracție în culturile pseudospecifice. În afară de aceasta, am trasat o distincție între riturile „integratoare", anume cele care ajută individul să se insereze în cultura grupului său, și riturile „compensatorii", cele care permit, în schimb, individului să nu se simtă prea apăsat de normele culturii sale. În legătură cu această ultimă categorie de rituri, am observat că ele îi pun o problemă nouă omului de știință: cea a indivizilor creatori de cultură, a „specialiștilor sacrului". Un individ în stare să creeze nu stă pe același plan cu altul care suportă, pur și simplu, normele culturale. „A crea" înseamnă în același timp „a transcende" lucrul față de care îți demonstrezi existența creatoare, adică propria-ți cultură. A transcende ceva semnifică, într-un anume fel, a fi liber față de lucrul transcendat. Astfel, am ajuns la fenomenul antinomismului, care este libertate față de norme

și, mai mult, o atitudine contrarie normelor. Antinomismul arată caducitatea normelor, încălcându-le.

Întrucât ceea ce rămâne constant în demonstrația de mai sus este „puterea“, putem acum să refacem pe scurt metamorfoza pe care ea a suferit-o; puterea, în forma instinctului agresiv și în concurență cu alte instincte, a instituit riturile la animale; tot puterea este cea care a creat norme rigide de conviețuire în culturile pseudospecifice și, în același timp, a prevăzut o modalitate de eliberare rituală de aceste norme. În sfârșit, aceeași putere care a confiscat libertatea individuală, anulându-se pe sine în acest act, a găsit modalitatea de a nega negația prin fenomenul antinomismului, care reprezintă, în fond, o creștere maximă a puterii (înțelese în sens subiectiv), căreia îi corespunde o constrângere normativă minimă. Acum, în această dialectică a puterii care se anihilează în trecerea de la subiectiv la obiectiv și se reafirmă în anihilarea legilor prin opera individului, există un factor de care trebuie să ținem seamă: *nihilismul*. Însă înainte de a proceda la analiza acestui nou și important fenomen, să ne oprim încă puțin asupra realității pe care am numit-o „putere“. Va fi de acum ușor să observăm că semnificația pe care i-o dăm noi este contrariul exact al celei pe care o primește la M. Augé și la majoritatea sociologilor ce s-au ocupat de acest subiect. Într-adevăr, în timp ce pentru ei „puterea“ este o realitate care se obiectivează în instituții, pentru noi ea este în primul rând o realitate subiectivă, experimentabilă de către individ. Maxima putere în sens obiectiv coincide cu un minim de putere în sens subiectiv și invers, astfel încât cel care încalcă puterea obiectivă experimentează, în actul însuși al infracțiunii, un maximum de putere subiectivă. Acest fapt este esențial pentru întreaga demonstrație de mai sus și, dacă nu este înțeles corect, duce la greșeala iluministă de a considera că, în cazul optim, interesul privat poate coincide cu interesul public. În realitate, lucrurile sunt mult mai complexe, fiindcă cercetările de antropologie politică, de care ne vom ocupa în continuare, par să demonstreze că singurul caz în care cele două interese coincid cu adevărat este cel în

care, ca să spunem așa, interesul public este interesat să se anihileze.

Dacă în praxisul individual și chiar social există diferite tipuri de anihilare, care se slujesc de diverse instrumente, cultura nu dispune decât de un singur instrument de acest fel: nihilismul. Orice cultură, pentru a se instala ca atare, operează deja anihilarea primară a subiectivității individuale, prin lucrarea unei puteri obiective, cea a normelor. Individul își ia revanșa asupra acestui abuz anihilând puterea obiectivă și afirmându-și din nou puterea lui subiectivă, prin antinomism. Instrumentul antinomismului, în măsura în care acesta este o negare a normelor, nu numai o afirmare a puterii, este nihilismul.

Când ne gândim la nihilism, avem îndeobște în vedere ideologii ale secolului al XIX-lea care au pus în discuție valori sociale particulare sau, cum este cazul lui Nietzsche, *toate* valorile, iar prin aceasta nu trebuie să înțelegem atât conceptul de „valoare“ ca atare, cât valorile civilizației occidentale. Pentru Nietzsche, valorile criticabile și substituibile ale civilizației occidentale erau reprezentate de tradiția platonician-creștină, în care filozoful descoperea, de altfel, un nihilism profund. Nihilismul nietzschean se înfățișa, în intenția celui care l-a gândit, ca un instrument destinat să anihileze o altă formă de nihilism. Acest echivoc al termenului de „nihilism“, aplicabil în contexte diferite cu semnificații diferite, este implicat în esența acestui puternic instrument cultural. Totuși, dacă se caută o trăsătură comună tuturor nihilismelor particulare, ea constă în reducerea la zero nu numai a unui sistem cultural dat, ci a tot ceea ce, în orice sistem, este menit să asigure supraviețuirea lumii în care suntem. O formă specială de nihilism este reprezentată de dualismul religios, în special de dualismul care consideră corpul sau lumea în întregime ca pe ceva esențial decăzut, corupt, malign. În acest sens, judecata purtată asupra corpului și lumii poate varia de la un „aproape nimic“ la un „nimic absolut“, care este deci o pură privare de ființă. De altfel, când se vorbește despre „nihilismul religios“, se înțelege dualismul prezent în gnosticism, în mani-

heism, în bogomilism, în catharism sau în anumite curente ale Kabbalei (Scholem, 1977).

În analiza sentinței nietzscheene după care „Dumnezeu a murit“, Martin Heidegger a lăsat să se întrevadă că destinul culturii occidentale are o trăsătură aparte față de toate celelalte culturi: destinul Occidentului s-ar confunda cu nihilismul însuși. În al doilea rând, un astfel de destin ar avea o influență dominantă asupra tuturor culturilor, în sensul că le-ar atrage inexorabil în orbita sa (Heidegger, 1968: 191 sq.). Toate acestea ar putea fi adevărate, dar nu pot fi acceptate ca atare fără o cercetare aprofundată. Va trebui să răspundem în primul rând la întrebarea: se manifestă nihilismul ca forță fatală numai în cultura occidentală sau și altundeva? A doua întrebare la care trebuie să răspundem este următoarea: este oare adevărat că nihilismul reprezintă destinul culturii occidentale?

Societatea care anihilează Statul

Așa-numitul profetism nativist sau milenarism eschatologic este un fenomen prea cunoscut pentru a mai insista asupra lui aici (Eliade, 1971: 115-47). El apare în locuri diferite, în cadrul sincretismului dintre religia locală și creștinism, și este probabil că ideea eonului viitor provine, în multe cazuri, din creștinism. Mesajul profetismului nativist variază după loc, însă prezintă, cu toate acestea, câteva trăsături unitare: ideea iminenței regatului eschatologic, însoțită de disprețul pentru bunurile materiale (nu va fi oare eonul viitor o epocă de abundență fără sfârșit?) și pentru normele sociale (era eschatologică va răsturna toate normele). Faptul că în Occident a existat un anume interes public pentru evenimetele mai recente care țin de milenarism se explică, pe de o parte, prin caracterul lor tragicomic, iar pe de alta, prin ușurința cu care atari manifestări ingenue trezesc sentimentul superiorității occidentalului mediu față de „primitivi“.

A existat, totuși, tendința de a considera toate fenomenele de nativism ca aparținând unei aceleiași clase sincretiste. „Aculturația“, s-a spus, a putut avea ca rezultat o reactivare a credințelor eschatologice locale, care s-au combinat cu o interpretare dogmatică a pasajelor evanghelice referitoare la iminența venirii Împărăției lui Dumnezeu. Convinși de acest fapt, aborigenii, la îndemnul profeților locali, și-au părăsit deseori casele, și-au distrus lucrurile și s-au consacrat unor activități neobișnuite, mai conforme cu spiritul de libertate ce însoțește nașterea unei lumi noi. Asemenea fenomene se întâlneau adesea și în sectele protestante rigoriste, iar în istoria creștinismului, milenarismul a cunoscut varii momente de o intensitate particulară (Cohn, 1970).

În orice știință, generalizările sunt periculoase. În cazul pe care-l discutăm, ele au dus la includerea arbitrară în această schemă interpretativă a unuia dintre cele mai interesante fenomene de profetism, cel al tupi-guaranilor din Brazilia. În consecință, adevăratul sens al acestei mișcări intermitente s-a pierdut, până când, de curând, P. Clastres (1974) și H. Clastres (1975) au reușit să-l reconstruiască. Pentru a urmări aceste succesiuni hermeneutice, trebuie să deviem puțin de la discursul nostru și să considerăm mai atent profetismul tupi-guarani, cât și diversele sale interpretări.

A. Métraux notase deja caracterul pur indigen al pofetismului tupi-guarani, dar îl includea totuși între fenomenele de mesianism. Un alt cercetător, E. Schaden, interpretând literal termenul de „mesianism“, observa că originea indigenă a unei mișcări mistice nu poate fi dată de caracterul ei anticreștin și antieuropean. Pentru Schaden, manifestările de xenofobie care însoțesc orice mesianism se datorează „situației de dezechilibru provocate de contactul cu albii“ (H. Clastres, 1975: 67). E ușor să ne dăm seama că profetismul tupi-guarani, care exista înainte de sosirea albilor, nu se încadrează în nici un tip de mesianism și nu poate fi explicat nici în maniera lui Métraux, nici în cea a lui Schaden. Există o altă posibilitate, cea sugerată de titlul unei lucrări a lui V. Lantemari: aceea că tupi-guarani sunt un

,,popor asuprit". Numai că ,,societățile tupi-guarani erau în secolul al XV-lea", când au loc primele migrații despre care vorbesc sursele europene, ,,în plină evoluție politică; nu popoare oprimate, ci, dimpotrivă, cuceritoare și opresoare" (*Ibidem*: 72). Poate că atunci, așa cum crede Métraux, aceste mișcări își propuneau să ,,stăvilescă dezorganizarea socială și culturală"? Din contra, ,,departe de a «stăvili» dezorganizarea socială, *o provoacă*" (*Ibidem*: 73). În orice caz, succesiunea, pe scurt, este următoarea.

În 1539, aproximativ douăsprezece mii de tupi au plecat din Brazilia. Numai trei sute au ajuns în Peru, în 1549, dată menționată de cronici pentru că povestea acestor exaltați a trezit un interes extraordinar printre spanioli. Căci tupi afirmau că au traversat, în timpul peregrinărilor lor, acel ținut fabulos căruia i-a rămas numele de Eldorado. Diferite expediții au pornit din Peru pentru a-l localiza, iar rezultatul lor ne este cunoscut.

În 1602, iezuiții au oprit un exod de trei mii de indieni din Bahia, conduși de un profet (*pagé*) în căutarea Pământului fără de Rău. În 1609, căpitanul hughenot La Ravardière a întâlnit un alt grup de indieni din Pernambuco, care erau în căutarea acestui Pământ. I-a îmbarcat și a pus capăt migrației lor, debarcându-i în insula San Luis de Maranhão, unde părintele Yves d'Evreux i-a găsit trei ani mai târziu. Ei i-au explicat că plecaseră, urmând un profet, ,,ca să ia în stăpânire un pământ frumos, unde toate lucrurile veneau în mod firesc în întâmpinarea dorințelor umane, fără ca omul să sufere sau să trebuiască să muncească" (cit. *Ibidem*: 77). O altă povestire relatează despre o mare migrație de opt mii de persoane din Pernambuco, care s-au lăsat atrase, în 1605, de promisiunile unui profet ,,portughez" sau, mai probabil, de sânge amestecat (*Ibidem*: 78-80).

Între 1820 și 1870, numeroși guarani din sudul lui Mato-Grosso au plecat spre Răsărit, în căutarea Pământului fără de Rău. Puțini au ajuns la Oceanul Atlantic, unde Kurt Nimuendaju i-a găsit în 1912. Unul dintre cele două grupuri de indios apapokuva plecate în 1870 din Mato, ajuns în fața oceanului, s-a convins curând de imposibilitatea de a-l traversa. Profetul lor a

crezut atunci că greșise direcția, pentru că de fapt exista și o tradiție conform căreia Pământul fără de Rău se găsea în centrul pământului. S-au întors înapoi, dar o epidemie a ucis toți membrii grupului, cu excepția profetului însuși și a încă unui membru (*Ibidem*: 100-2).

Care era mesajul, încărcat cu atâta forță de atracție, al profeților (*karai*)? De ce indigenii abandonau o viață până la urmă prosperă, pentru a se expune nenumăratelor pericole ale unei călătorii al cărei sfârșit coincide, în fond, cu sfârșitul călătorilor înșiși?

Ei bine, discursul acestor *karai* este în esență nihilist. El pornește de la ideea că existența umană, supusă legilor naturale și sociale, este imperfectă. Această lume, acest pământ, sunt un teren al „amăgirii", deci al limitării, al imperfecțiunii (*Ibid.*: 114). Dimpotrivă, Pământul fără de Rău este descris ca un loc al abundenței, în care munca nu mai e necesară și unde singura ocupație a oamenilor va fi de a se deda plăcerilor dansului și băuturilor. Nu vor mai exista reguli matrimoniale, nu va mai fi nici o interdicție. În sfârșit, Pământul fără de Rău reprezintă negarea condițiilor naturale și în același timp a societății tupi-guarani, fondată pe impuneri pe care orice individ le resimte ca pe un *rău*. Migrația corespunde, deci, abandonării răului, adică a societății, în speranța unei soluții care să implice modificarea radicală a condițiilor în care se desfășoară viața individului. Dacă ordinea socială este răul, atunci Pământul fără de Rău este lipsa ordinii (*Ibidem*: 83); dacă ordinea naturală cere ca individul să fie născut și apoi să moară, în Pământul fără de Rău individul va fi nemuritor și nu va mai fi zămislit după regulile cunoscute (*Ibidem*: 84). „Căutarea Pământului fără de Rău este așadar refuzul activ al societății. Autentică asceză colectivă, care, fiind colectivă, nu-i poate duce pe indios decât la propria lor pierzanie: dacă «migrațiile» trebuie să sufere un eșec, este pentru că proiectul însuși pe care se bazează – disoluția voită a societății – este sinucigaș în sine" (*Ibidem*: 84). „Profetismul tupi este exact opusul mesianismului: este născut dintr-o cultură care se pune ea însăși în cauză și în care religia, fiind chiar locul acestei

puneri în chestiune critice, generează dispersia. «Migrațiile» către Pământul fără de Rău arată una dintre posibilele ieșiri din criză... ale societăților tupi-guarani: *autodistrugerea acestor societăți*" (*Ibidem*: 84-5).

Aprofundând analiza semnificației profetismului tupi-guarani, Pierre Clastres a ajuns la concluzia că predica nihilistă ținută de *karai* are drept scop exorcizarea din corpul social a pericolului unei acumulări de putere politică în mâinile vreunui conducător și, în consecință, a posibilei apariții a Statului în aceste societăți, care nu cunosc această formă de organizare socio-politică. „Dacă profeții, ieșiți din inima societății, proclamau că lumea în care trăiau oamenii era rea, aceasta se întâmpla pentru că ei observau nefericirea, răul, în această moarte lentă la care emergența puterii condamna, într-un timp mai mult sau mai puțin apropiat, societatea tupi-guarani ca societate primitivă, ca societate fără Stat. Bântuiți de sentimentul că vechea lume sălbatică se clătina din temeliile ei, de presentimentul unei catastrofe socio-cosmice, profeții au decis că trebuie să schimbe lumea, să o abandoneze pe cea a oamenilor, pentru a ajunge la cea a zeilor" (P. Clastres 1974: 183-4).

Aceste reflecții antropologice ne permit să determinăm mai bine trăsăturile caracteristice ale nihilismului. Dacă P. Clastres are dreptate, atunci nihilismul reprezintă o constantă „rezervă" a culturii, poate a fiecărei culturi, care intervine numai în momentul în care crepusculul zeilor este amenințat de apariția unor divinități noi.

De altfel, psihosociologia ne învață că fantasmele distrugerii și autodistrugerii sunt implicite oricărei „formări", deci oricărei „schimbări de statut" (Kaës, 1976). Putem conchide că *instrumentul puternic al nihilismului intervine, în viața societății ca și în cea a individului, în momentul în care aceasta se găsește în fața perspectivei unei schimbări radicale.* O atare situație a fost numită de F. Alberoni „status nascens" (Alberoni, 1976).

Am ajuns la o concluzie fundamentală în cercetarea noastră: și anume că, departe de a reprezenta o realitate exclusiv occidentală, nihilismul este un *instrument* aparținând Occidentului ca și culturilor extraoccidentale. Rămâne de clarificat încă în ce sens nihilismul a grevat în mai mare măsură istoria civilizației occidentale decât pe aceea a altor civilizații. Pentru aceasta, ni se pare util să ne servim de definiția lui *status nascens* dată de Alberoni[1]. Este vorba, în principiu, despre acea situație istorică în care se produce trecerea de la anumite forme sociale la alte forme sociale. Această situație este caracterizată de statutul ei provizoriu, între trecut și încă neapărut, între supraviețuirea vechiului și manifestarea noului („vechi" și „nou" nefiind aici indici ai valorii, ci numai cronologici). „Starea născândă reprezintă un moment de discontinuitate, fie sub aspect instituțional, fie sub aspectul vieții cotidiene. Starea născândă are o anumită durată: o dată cu începutul ei, se întrerup caracteristicile relațiilor sociale instituționale și formele vieții cotidiene, iar subsistemul social care este implicat în ele intră într-un nou stadiu, cu proprietăți particulare. La un moment dat, starea născândă încetează și sistemul social se întoarce la cadrul vieții cotidiene și al formelor instituționale, însă după ce a suferit o *transformare*" (*Ibidem*: 60-1).

Pentru a se crea o „stare născândă", ceva trebuie să corodeze starea precedentă, altfel nu s-ar simți nevoia de nou. De exemplu, dacă ne gândim la cea mai simplă și tipică stare născândă, care este cea a îndrăgostirii romantice, atunci ni se pare evident că aceasta nu s-ar produce dacă nu ar exista un imbold reciproc, care își are cauza în imperfecțiunea stadiului precedent al celor două persoane implicate. Cu cât mai mare este satisfacția pe care cineva o simte în propriul său statut, cu atât mai mare va fi și rezistența sa la schimbare și, prin urmare, și efortul nihilist pe care va trebui să-l desfășoare pentru a învinge dificultățile trecerii va fi mai mare. Literatura occidentală

[1] În afara studiului la care ne-am referit, F. Alberoni a publicat, despre același subiect, volumul *Statu nascenti*.

ne-a obișnuit de multă vreme cu subtile analize psihologice ale unor asemenea schimbări, dar și viața cotidiană ne oferă exemple. Să ne gândim, de exemplu, la cazurile de „conversiune“ politică sau chiar religioasă, din trecut ca și din prezent: nu există nimeni care să poată egala un convertit în invectivele pe care le lansează împotriva partidului sau religiei pentru care a militat mai înainte. Activitatea nihilistă desfășurată de un atare individ în raport cu trecutul său este majoră, pentru că mai mare este, în noua sa formă de existență, și povara acestui trecut. Fără a distruge serios, nu se poate nici construi serios, pare să ne învețe și psihologia individuală, și istoria civilizațiilor.

Va fi suficient, deci, să ne întoarcem la acele momente din istoria Occidentului în care activitatea nihilistă a ajuns la un punct culminant, pentru a specifica și conținutul ideologic al schimbărilor de statut pe care civilizația noastră le-a suferit. „Ideologic“, nu „economic“, pentru că o stare născândă nu e determinată de schimbările din structura economică a unei societăți, ci tocmai de mutațiile ideologice, care permit și provoacă atari schimbări.

Când vorbim despre cultura occidentală, înțelegem acel ansamblu de norme, cu istoria lor, care s-a născut din fuziunea între propovăduirea creștină, cultura romană și legea mozaică. Acestea trei au fost componentele principale a căror transformare istorică a plăsmuit Occidentul până la condiția sa actuală.

Apariția creștinismului coincide – și nu întâmplător – cu proliferarea nihilismului în toate formele, ideologice și practice. Fermentul nihilist radical este reprezentat, la acea vreme, de religia gnostică. Nașterea acestei religii este, pentru scopul cercetării noastre, extrem de interesantă. Să ne amintim că, în anul 60 a.C., în timpul Triumviratului, Palestina fusese anexată de Pompei statului roman. Dominația romană provocă o nemulțumire aproape generală între iudei. Tensiunea între puterea secularizată și tradiția vie a claselor producătoare este cauza acelor mișcări de „bază“, ca a zeloților și a sicarilor, a căror compoziție socială releva că vechea coaliție între țărani și slujitorii religiei rămăsese vie și se întărea ori de câte ori integritatea socio-reli-

gioasă a poporului ajungea în criză (Kippenberg, 1978). Zeloții și sicarii erau, în fond, grupuri de acțiune teroristă a căror activitate dădea serios de furcă guvernatorilor romani. Poporul, o parte a sacerdoților și o sectă rigoristă ca cea a esenienilor trăiau într-o continuă expectativă mesianică. Josephus Flavius menționează, între 40 și 73 p.C., pe puțin cinci „mesia“ înarmați, învinși, evident, de autoritățile de ocupație. Ultimul dintre ei, Manahem, care fusese ajutat de Eleazar, fiul Marelui Preot Anania, provoacă intervenția militară romană soldată, în anul 70, cu distrugerea Templului din Ierusalim de către Titus, fiul împăratului Vespasian. Cu aceasta, bătălia nu se termină. În 132, Bar Koshebha, „Fiul Stelei“, salutat ca mesia de rabinul-șef din Ierusalim, influentul Aqiba, instaurează un stat liber, care va rezista până în 135 la atacurile romane. Înfrângerea din 135, terminată cu distrugerea a o mie de sate și cu moartea unei jumătăți de milion de evrei, marcă sfârșitul rezistenței palestiniene.

Gnosticismul se ivește și se dezvoltă în acest climat de luptă împotriva ocupantului străin. Simon Magul, contemporan al apostolilor, este considerat în general ca primul gnostic. După căderea Templului, o întreagă literatură gnostică zisă „populară“ sau vulgară înflorește, mai cu seamă în Egipt, și, probabil, în Siria. Pe la jumătatea secolului al II-lea, gnosticismul constituie unul din faptele culturale majore ale vremii. Este reprezentat în general de doctori creștini sau apostați ca Basilide în Alexandria, Marcion și Valentin, candidat, pe cât se pare, la postul de episcop al Romei.

Una dintre principalele premise ale acestui prim val de gnosticism era aceea că lumea este creația malefică a unei divinități ignorante și orgolioase. Acest demiurg rău este identificat, în general, cu Dumnezeul Vechiului Testament, gând fără îndoială sacrilegiu pentru un evreu. Cu acest argument, oamenii de știință refuză de obicei ipoteza unei origini iudaice a gnosticismului, deși aceasta este, în fond, singura explicație posibilă și convenabilă a fenomenului.

Evreii așteptau de la Dumnezeul lor avantaje imediate, pentru un motiv foarte simplu: pentru că el era, în cer, mai puternic decât îngerii protectori ai tuturor celorlalte neamuri (Culianu, 1981). Această idee era destul de veche și puternic întipărită în conștiința preoților și a poporului. După o altă tradiție, îngerul cel mai puternic din cer (care este deci îngerul protector al seminției celei mai puternice de pe pământ) se numește „Principele acestei lumi", calificativ pe care îl întâlnim adesea, și întotdeauna cu o tentă negativă, în *Evanghelia lui Ioan*. E ușor de înțeles de ce evreii îl detestau pe conducătorul îngerilor celești: pentru că, urmare a faptului că puterea romană ocupase întreaga lume cunoscută, îngerului Romei îi aparținea de drept titlul de „Principe al lumii" (*sar haolam*). Dar Roma era o putere malefică, deci îngerul ei trebuia să fie rău. Cu aceasta se ajunge la ideea că îngerul Romei e Satana însuși și el domnește în ceruri ca și pe pământ. Alături de această idee, trebuie să o avem mereu prezentă pe aceea a definiției Dumnezeului veterotestamentar, care decădea, deci, din demnitatea sa de Dumnezeu unic și omnipotent la aceea de demiurg înșelător, orgolios, ignorant, al lumii inferioare. Am reconstituit în diferite alte ocazii acest proces mental, ținând cont de toate particularitățile sale. În prezentul eseu ne limităm doar la expunerea rezultatelor acestei reconstrucții, ca să punem în evidență rolul și formele asumate de nihilism în manifestările sale. Oamenii de știință care au refuzat să vadă în gnosticism un fenomen pur iudaic, pentru faptul că un curent care-l tratează cu atâta dispreț pe Dumnezeul Vechiului Testament nu poate porni din interiorul iudaismului, ignoră esența nihilismului. Acesta, de câte ori apare în interiorul unei culturi, se adresează membrilor aceleiași culturi și se întoarce împotriva realităților culturale indigene, nu străine. Deprecierea Dumnezeului veterotestamentar nu avea valoare (mai mult sau mai puțin de sacrilegiu) decât în interiorul culturii ebraice, dacă nu cumva chiar în interiorul celei samaritene, dar nu în afara lor. De aceea profanarea gnostică nu se poate reprezenta decât în lumea iudaică, dilatându-se apoi prin intermediul operei propagatorilor creștinismului.

La fel ca profetismul tupi-guarani, dar diferit de acesta în ce privește instrumentele teoretice și consecințele practice, gnosticismul este un exemplu util de funcționare a nihilismului. Prin intermediul unor studii aprofundate asupra rolului nihilismului în romantismul european (Culianu, 1979; 1980; Galimberti, 1977), am ajuns la concluzia că, în fond, nu e vorba despre un instrument distructiv, ci, din contra, despre o tentativă de a păstra cu orice preț, chiar și numai prin anihilare, o realitate care altfel s-ar corupe inevitabil în vicisitudinile istorice. Societatea tupi-guarani preferă să se autodistrugă, mai curând decât să treacă într-o formă nouă, diferită de trecut. Această trecere ar semnifica o schimbare efectivă a vechiului model social, drept care, pentru a-l conserva pe acesta din urmă, cultura tupi-guarani nu cruță nici un mijloc, nici chiar pe cel mai radical și mai paradoxal: distrugerea ei înseși. În același fel, când realitatea istorică este în contradicție flagrantă cu ceea ce poporul evreu aștepta de la divinitatea sa, unele cercuri, care vesteau în mod tragic dezertarea zeului lor, nu se dau îndărăt de la o soluție similară: să proclame eroarea vechii Legi, afirmând ignoranța ei în ce privește existența unui alt Dumnezeu, adevărat și bun, retras în transcedența sa absolută în raport cu lumea, în vreme ce Dumnezeul veterotestamentar nu e decât un demiurg inferior, arogant, neputincios și ignorant. În aceste cazuri și în altele, pe care le-am analizat în altă parte, nihilismul se prezintă ca ultimul mijloc folosit de un corp socio-cultural care intenționează să supraviețuiască cu orice preț, chiar și prin moarte. Este vorba de o autoamăgire extremă a celor care, pentru a nu consimți la compromisul inacceptabil pe care-l oferă istoria, decid să anihileze ceea ce le e mai drag. Rezultatul acestui act violent este, pe de o parte, exact contrariul a ceea ce doreau puriștii: conservarea trecutului într-o formă imuabilă; dar, pe de altă parte, nu se poate spune că acțiunea este total lipsită de succes, pentru că realitatea care apare în urma epuizării stării născânde este de un alt ordin decât cea care ar fi apărut fără intervenția nihilismului. De aceea nihilismul apare ca o constantă, cu atât mai puternică cu cât este mai ignorată de obicei de istorie.

El grăbește disoluția a ceea ce s-ar vrea păstrat și, în acest fel, transformă evoluția lentă în *salt*, transformarea previzibilă într-o călătorie imprevizibilă pe întuneric.

După ce am explicat esența nihilismului, trebuie să descriem consecințele pe care manifestarea lui le-a produs în istoria Occidentului. Pentru aceasta, va trebui să ne întoarcem iarăși îndărăt, până la perioada în care a înflorit gnosticismul, alături de creștinism, în opoziție cu puterea romană. Mulți oameni de știință, din trecut ca și din prezent, au observat strânsa asemănare superficială între practicile ascetice gnostice și cele ale Părinților din deșert și ale martirilor creștini. S-ar putea spune că, în primele secole după Cristos, creștinismul encratic și persecutat este o mișcare puternic „nihilistă“, în sensul că produce și întrebuințează o negare radicală în raport cu această lume, îndreptându-și privirile aproape exclusiv spre transcendență. Abia când Marea Biserică devine o instituție sigură, solidă, când creștinismul devine o religie de Stat, fermentul nihilist de „bază“ este viguros stăvilit, redus, moderat. Tot așa, gnosticismul, care contaminase creștini ca Marcion, este tot mai mult combătut și respins, până ce va dispărea aproape complet din viața publică. Dar să ne mai amintim că Sf. Augustin, în tinerețea sa, fusese maniheist, iar maniheismul e o formă de gnosticism apărută în secolul al III-lea. Toate acestea înseamnă că, în interiorul stării născânde ale cărei semne sunt valul de nihilism radical din secolele al II-lea și al III-lea și expansiunea sa, creștinismul îndeplinește acum funcția de instrument moderator, al cărui rol este acela de a nu permite morții să prevaleze și de a permite vieții să continue să se desfășoare în condiții noi.

Când se termină totuși această stare născândă, începută cu distrugerea Templului din Ierusalim de către armatele lui Titus? Oricât de straniu ar părea, e vorba despre o perioadă extrem de lungă. Singurul mijloc de a determina sfârșitul unei stări născânde este acela de a observa momentul când nihilismul, care, la începutul acestei transformări, a fost pus în mișcare, este complet dezactivat. În acest sens și în măsura în care, deși în formă mult mai moderată decât la origini, creștinismul medieval

continuă să exercite o critică în raport cu lumea și să privilegieze transcendența, se poate spune că starea născândă se îndreaptă către sfârșitul ei abia în secolul al XIV-lea și nu dispare decât la începutul celui de-al XV-lea, când apare ideologia Renașterii. Dar de-abia începu civilizația renascentistă să-și dea roadele, că starea născândă, care e o stare de urgență, fu proclamată din nou, grație Reformei.

Aceasta din urmă reprezintă o reluare a nihilismului, chiar dacă vechiul ascetism medieval este substituit, în societatea puritană, de un ascetism intramundan. Vom înțelege poate de ce Nietzsche, în ultimele sale opere, a lansat violente invective împotriva lui Luther. Nietzsche intuise că Reforma venise într-un moment în care un proces foarte lung luase sfârșit. Apariția ei a împiedicat ideologia Renașterii să prindă rădăcini de durată, a anulat, în fond, rezultatele unei lungi epoci din istoria civilizației occidentale. Nietzsche percepe acut că procesul de reformă a Bisericii numit de obicei „Contrareformă“ a fost provocat de apariția protestantismului, care este astfel, pentru filozoful german, de două ori vinovat, pentru a fi provocat o reorganizare a Bisericii din care aceasta a ieșit atât de fărâmițată, dar mai puternică decât înainte, și pentru a fi recufundat Occidentul în climatul nihilist al începuturilor Evului Mediu, care de-abia fusese depășit de Renaștere. Dar ceea ce Nietzsche nu observă este faptul că ideologia Renașterii era ea însăși dacă nu un produs al catolicismului, cel puțin o creație căreia Biserica îi dăduse din plin ajutorul ei spiritual, moral și material. Renașterea, contrar celor afirmate încă de mulți, nu reprezintă o preponderență a elementului „păgân“ față de cel creștin ci, dimpotrivă, rezultatul normal, țărmul la care trebuia să acosteze creștinismul după o lungă perioadă de dezactivare gradată a nihilismului mundan în interiorul său. În acest sens, se poate spune că Renașterea reprezintă portul creștinismului, întrucât corespunde finalităților sale istorice secrete, inerente acelui rol de moderator pe care creștinismul și l-a asumat în climatul nihilist al secolului al IV-lea. Ne lipsește spațiul pentru a aduce aici materialele istorice în sprijinul afirmațiilor noastre. În ce privește rezultatul stării năs-

cânde a protestantismului, magistrala analiză a lui Max Weber (1922[2]) ne pare încă validă (Weber, 1977). Nu e aici locul să demonstrăm că criticii lui (Tawney, 1977) nu au surprins decât unele amănunte din Weber, poate într-adevăr discutabile, fără a știrbi însă validitatea afirmațiilor sale de fond. Va fi de-ajuns să spunem că Weber are meritul fundamental de a fi înțeles că modificările ideologice preced și provoacă modificările economice, spre deosebire de ceea ce afirmă, în mod expeditiv, un anumit materialism încă dominant. Pentru ca să se poată naște sistemul economic numit capitalism, a fost necesară o înclinație a individului de a economisi, care să permită acumularea de capital. Această înclinație nu este, desigur, „naturală", căci atunci „capitalismul" s-ar transforma într-o constantă a istoriei. Dimpotrivă, pentru ca individul să renunțe la bunurile pământești și să acumuleze valoarea, la urma urmei abstractă, care se numește ban, era nevoie de un puternic impuls ideologic, justificator al unei atare atitudini. Acesta nu putea fi desigur impulsul ascetic medieval, căci omul Evului Mediu creștin era înclinat să nu se îngrijească de puținătatea mijloacelor materiale, în vreme ce, în perioadele de abundență, era obligat, cel puțin în teorie, ba adesea chiar și în practică, să facă opere de caritate. Dar iată apărând, o dată cu puritanismul, o formă de ascetism complet nouă, un ascetism intramundan care nu numai că îngăduie acumularea bogățiilor, dar te împiedică formal și să te bucuri de roadele lor, și să le dăruiești celor mai nevoiași. Și – stranie inversiune semantică a preceptelor evanghelice și a unei întregi tradiții interpretative – spiritul calvinist ajunge să identifice bogăția acumulată și nefolosită cu semnul electiunii divine, al predestinării.

Starea născândă protestantă trece astfel într-o formă de economie secularizată, în care capitalurile acumulate de părinți cu teama lui Dumnezeu sunt făcute să aducă profit prin intermediul speculației fiilor. Imboldul transcendent al puritanismului dispare, ca să facă loc purului mercantilism capitalist. Astfel se încheie starea născândă și începe Occidentul modern.

Nu e totuși nici o îndoială că a existat o reacție, că o nouă stare născândă, cu un puternic arsenal nihilist, s-a răzvrătit la un moment dat împotriva noii stări de lucruri. Noua stare născândă s-a numit romantism și a reprezentat, în mare parte, o reacție catolică împotriva spiritului invadator al capitalismului. Ea nu a reușit în intențiile sale. Nihilismul pus în mișcare de romantici care, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, proclamau „moartea lui Dumnezeu", a culminat în mesajul lui Nietzsche. Acesta transforma efectiv, cum a spus Heidegger, nihilismul în *destin* al istoriei Occidentului, în măsura în care numai perpetua negare a valorilor putea să ducă la o răsturnare a lor, putea instaura valori superioare. Efectul nihilismului nietzschean a fost o consolidare și mai puternică a spiritului secularizat al capitalismului. El s-a ancorat solid în ideea *mundanității*, pentru a justifica orice abuz posibil, până la distrugerea individualității înseși. La aceasta a contribuit, în mod paradoxal, lunga tradiție occidentală a utopismului.

O critică a utopiei

În 1979 a apărut la Editura Insel din Frankfurt am Main o carte extrem de interesantă a lui Hans Jonas, unul dintre cei mai mari interpreți ai gnosticismului, intitulată *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Principiul de răspundere. Încercare a unei etici pentru civilizația tehnologică)*. În această carte, filozoful american, ex-discipol al lui Heidegger, supune unei critici ascuțite tradiția occidentală a utopiei, ajungând la concluzia că, de câte ori se aude vorbindu-se despre utopie, plutește în jur un iz puternic de totalitarism. Un lucru similar a fost spus de Karl Popper în ce privește statul platonician, dar noutatea cărții lui Jonas constă în faptul că autorul arată aici, implicit, care sunt legăturile profunde dintre utopism și nihilism.

Jonas a demonstrat, mai cu seamă împotriva lui E. Bloch, că de fiecare dată când e vorba despre realizarea practică a unei utopii oarecare, aceasta ia forme nihiliste în sensul cel mai concret al termenului: acela de anihilare a tot ceea ce (instituții, persoane etc.) se opune instaurării utopiei înseși. Utopia în sine este profund antidemocratică, în sensul că nu poate admite contradicții în interiorul ei, riscul fiind altfel propria-i dispariție. De aceea, ea trebuie să desfășoare o permanentă activitate, în același timp totalitară și nihilistă, contra oricărui „inamic" posibil, intern sau extern.

Se părea că utopia reprezenta, în fond, alternativa nihilismului, ca opoziție a ceea ce trebuie construit la ceea ce trebuie distrus. Realitatea, ne demonstrează Jonas, este că utopismul e o mască a nihilismului, masca sa cea mai perversă, dacă vrem, cea a demonului perfid care se travestește în înger.

Se știe că istoria Occidentului este o istorie a utopiilor, dar puțini admit că este și o istorie a nihilismului, iar câte unul vede o alternanță de utopie și nihilism, de construcții ideale perfecte, însă întotdeauna contrazise de punerea lor în practică. Jonas ne face să vedem în plus că utopismul este o față a nihilismului – și aceasta prin intermediul criticii necruțătoare a diferitelor ideologii.

Marxismul este poate utopia modernă care a marcat cel mai mult istoria Occidentului contemporan. Marx nu se limitează la o analiză fără judecată de valoare a mecanismelor producției capitaliste. El observă un mecanism ca să zicem așa „diabolic" în generarea perpetuă a plus-valorii, care este determinat de exploatarea muncitorului salariat. Pentru a elimina nedreptatea și răul, Marx întrezărește o societate viitoare în care nu va mai exista proprietate privată (să ni-l amintim pe gnosticul Epifaniu!) și în care mașinile vor înlocui treptat omul în producția necesară traiului uman, așa încât individul, eliberat de blestemul biblic al muncii, va găsi modul de a-și desăvârși toate talentele și posibilitățile pe care capitalismul i le-a paralizat în mod fatal. Ajuns aici, Marx schițează un tablou pe cât de straniu, pe atât de caraghios al acestei societăți viitoare: unica activitate pe care omul va trebui să o desfășoare, așa zicând „profesional", va fi

critica (!), alternând doar cu momente de odihnă în care va putea practica... vânătoarea și pescuitul! Acest mare trântor și mare flecar al viitorului pare o caricatură nedemnă a omului, și totuși o atare perspectivă a atras întregi cete de ideologi și politicieni, care au văzut în realizarea utopiei marxiste unicul mod de ieșire din impasul capitalismului.

Prima tentativă de înfăptuire a ideilor lui Marx îi aparține lui Lenin, care operează totuși o distorsiune cu adevărat „revoluționară" a mesajului predecesorului său. De fapt, Marx afirmase că socialismul va învinge numai în cele mai dezvoltate țări ale Occidentului, adică acolo unde progresul tehnic va permite tocmai această trecere. Lenin modifică aici doctrina marxistă într-un sens idealist radical: nu condițiile economice ale țării vor determina trecerea la socialism, ci *gradul de conștiință revoluționară* a partidului proletar! De aici încolo asistăm, cu teamă și cutremurare, la istoria realizării negative a utopiei: distrugerea „dușmanilor interni", continua expansiunea teritorială a Uniunii Sovietice, care vrea să pună în practică visul imperiului țarist prin crearea unui imperiu comunist, dacă se poate chiar în interiorul statului rus. Acesta este un exemplu, la scară imperială, pentru felul în care utopia își manifestă în primul rând latura nihilistă.

Un alt exemplu ne este furnizat de nazism. Și nazismul, plecând de la o critică radicală a capitalismului, pune în mișcare o utopie „atrăgătoare". Latura ei nihilistă constă în eliminarea fizică nu a „dușmanului de clasă", ci a evreului, care este simbolul capitalismului. Și aici, realizarea utopiei este strict dependentă de dispariția nu numai a „dușmanului intern", ci și a dușmanilor externi. Și aici, capacitatea misionară a ideologiei se manifestă în efortul de expansiune a Germaniei naziste, care vrea să câștige „spațiu vital", dar își propune să opereze și o generalizare, o uniformizare rasială pe tot pământul, de pe care evreii, țiganii și slavii trebuie să dispară mai întâi.

Un al treilea exemplu ne este furnizat de terorismul de astăzi. Teroriștii au pierdut gustul utopismului pozitiv, dar concepția lor fundamentală, în măsura în care au una, este că, o dată eliminat capitalismul, *ceva* mai bun va trebui să apară pe ruinele lui, ceva complet distinct totuși de birocrația imperiului sovietic. Cu aceasta, visurile milenare ale gnosticismului sunt puse în practică, cu

diferența că gnosticismul opunea lumii rele, demne de a fi distrusă, o transcendență marcată de plenitudine, de perfecțiunea absolută. În schimb, teroristul, bun discipol al lui Marx, deplasează transcendența din dimensiunea spațială, verticală, pentru a o proiecta în dimensiunea temporală, orizontală: transcendența sa nu mai este cerul, ci viitorul.

Nu ne interesează să urmărim aici și concluziile practice pentru viitor pe care le conține cartea lui Jonas. Va fi de-ajuns să spunem că, în măsura în care utopia iese din cadrul pur speculativ pentru a investi cadrul istoric, ea se manifestă ca una dintre formele cele mai perfide ale nihilismului.

Destinul Occidentului

Iată-ne din nou în fața afirmației lui Heidegger, după care nihilismul ar fi destinul însuși al Occidentului și, prin urmare, al tuturor popoarelor lumii, care gravitează în sfera de influență decisivă a Occidentului.

Câtă vreme puteam nutri sentimentul că există ceva puternic, în cultura occidentală, care se opune nihilismului, iar acest ceva este utopia, am fi fost înclinați să negăm adevărul ideii pe care Heidegger o ia de la Nietzsche. Dar din moment ce devine evident că orice utopie este constrânsă în mod fatal să aibă o latură negativă, care este, de altfel, ceea ce contează cu adevărat în praxisul social (fiindcă, în rest, nu se poate contesta că atât Uniunea Sovietică, cât și Germania nazistă sau Italia mussoliniană au înregistrat succese economice sau creșteri ale puterii și ale prestigiului), atunci va trebui să admitem că utopia reprezintă și ea o formă a nihilismului, cea mai seducătoare în perspectivele sale, cea mai cutremurătoare în realitatea sa istorică.

În al doilea rând, va trebui să insistăm puțin și asupra conținutului nihilismului modern, care este un nihilism special, un nihilism capitalist. Deși nu se poate nega faptul că astăzi capitalismul posedă o componentă puternică de asistență socială (și la aceasta, mișcarea socialistă, alături de mișcările creștine calificate, și-a adus contribuția istorică), esența sa este cu totul altceva decât milă și solicitudine pentru individ. Esența capitalismului modern constă într-un interes aproape exclusiv pentru *mijlocul de schimb*, pentru

bani, ceea ce înseamnă că unica realitate care subzistă în adevărata ideologie a capitalismului este cea a comerțului. E vorba despre comerțul în sine, mai presus de figura însăși a comerciantului, care își vede puterea sporindu-se în măsura în care reușește să augmenteze cantitatea mijloacelor de schimb de care dispune. Prin aceasta, realitatea totalitară a comerțului se substituie oricărei alte realități: viață, om, pasiune, credință, speranță, moarte, pentru a înșira aici numai câteva dintre cele mai sugestive forțe motrice din trecut. Viața e un pur accident comercial, care servește sau nu, în măsura în care ea reușește mai mult sau mai puțin să dezvolte comerțul. Omul este fie comerciant, unul care știe cum să-și folosească viața, fie o entitate negociabilă, adică ceva care va servi oricum scopurilor Comerțului, dar de care acest idol poate să se și lipsească. Pasiunea cuiva pentru ceva folosește numai în măsura în care e corect orientată, adică are bune rezultate comerciale. Credința, în măsura în care poate fi exploatată. Speranța, pentru că îi e subordonată. Moartea, pentru că îl sporește[1]. În această lume care respiră Comerț

---

[1] Ecuația noastră, capitalism = Comerț, a suscitat perplexitatea celor care au avut cei dintâi amabilitatea de a citi și discuta eseul nostru. Sigur, realitatea e mult mai complexă, și totuși aș vrea să amintesc că și analiza lui Weber, oricât ar fi de subtilă, pornește de la aceeași stare de fapt. Astăzi nimeni nu mai contestă că „mercificarea", adică transformarea în marfă a unor lucruri care, tradițional, nu erau și nu puteau fi privite ca atare, este unul dintre procesele fundamentale ale capitalismului avansat. Totuși se uită ades – și pe nedrept, după părerea mea – că sub barbarismul „mercificare" se ascunde în fond un concept clar și explicit: cel conform căruia, în capitalismul avansat, toate lucrurile servesc schimbului, sunt *negociabile*. În acest sens, mi se pare că nu trădez prea mult gândul altcuiva spunând că, în capitalism, lumea se transformă într-o uriașă mașină comercială, în care comerțul este un scop în sine. Aceasta nu era, desigur, intenția spiritului puritanismului, din care s-au născut tendințele economico-sociale care au dat viață sistemului numit „capitalism".

Există, în acest sens, un alt lucru asupra căruia se pare că nu am insistat destul. În pofida aparențelor după care azi, în lume, ar exista *două* mari sisteme economico-sociale, respectiv capitalismul și comunismul, noi suntem de părere că, luând în considerare toate elementele, aceasta este mai cu seamă o invenție politică. Așa-zisul comunism al țărilor est-europene și al altor țări din lume este un sistem hibrid care, pe de o parte, reflectă o formă de capitalism arhaic ce se străduiește, cu orice mijloace, să atingă nivelul capitalismului avansat și, pe de altă parte, premerge într-un anumit sens capitalismul avansat, în sensul că permite o reglementare totalitară a consumurilor, reușind să anihileze complet libera inițiativă. Revoluția rusă, departe de a trebui să fie considerată o „revoluție mondială", are un caracter pur local. Repercusiunile ei mondiale au ca origine atracția secretă a maselor din întreaga lume pentru ordine și totalitarism și, de asemenea, cu siguranță, decompensația morală creată, în capitalism, de diferențele de *status*. Astăzi, perspectiva comunismului și-a pierdut o mare parte din fascinație, când masele și-au dat seama că, în țările așa-zise comuniste, diferențele de *status* nu dispar.

prin toți porii săi nu e loc de nimic altceva, decât cu riscul distrugerii psihice sau chiar fizice a persoanei. Orice plângere trebuie să fie reprimată, pentru că nu este demnă de un comerciant. Orice regret trebuie să tacă, pentru că nu e rentabil. Orice critică trebuie să fie rezonabilă și să urmeze un scop previzibil, așa încât banul s-o reducă la tăcere, iar critica, devenită o parte din comerțul însuși, să-l poată servi într-o manieră constructivă. Caritate, pietate, bunătate, compasiune, toate acestea sunt excluse din lumea comercială, pentru că sunt în contradicție cu legile schimbului.

Nihilismul capitalist, care este reducerea realității la dimensiunea Comerțului, are drept efect o sărăcire radicală a omului, respectiv reducerea sa la un obiect al manipulării comerciale.

Dar atunci, vom fi întrebați, dacă nihilismul este prezent în capitalism, poate că acesta din urmă este ceea ce am numit o „stare născândă“? Nu, și tocmai în aceasta rezidă particularitatea Occidentului în raport cu alte culturi: că nihilismul pare inevitabil implicat în interpretarea occidentală a realității, că el reprezintă o stare permanentă și nu mai este un instrument de tranziție. S-ar putea spune că un anume tip de nihilism este implicit, de exemplu, spiritului indian. E ușor de răspuns că asta nu ne interesează de această dată, nu fiindcă n-ar fi relevant, ci pentru că nu Occidentul este cel care gravitează în sfera de influență istorică a Indiei, ci invers. Această forță de atracție a Occidentului, exercitată asupra tuturor popoarelor care există astăzi pe pământ reprezintă, cum observa Heidegger, a doua caracteristică esențială a sa. Din această cauză se poate acum afirma că, într-adevăr, nihilismul reprezintă destinul Occidentului și al popoarelor care pătrund în sfera lui de influență, prin urmare destinul umanității în totalitatea ei.

Puterea și Occidentul

O dată cu apariția Occidentului modern, a reducerii realității la scena pe care se desfășoară Comerțul etern, asistăm la o transformare cu adevărat completă a „puterii“ înțelese în sens obiectiv.

Am înregistrat felul în care, în cursul hominizării, agresivitatea umană este canalizată, treptat, spre riturile integratoare și compensatorii, în activități socialmente acceptabile. Am observat de asemenea că, în societățile pseudospecifice, există posibilitatea acumulării „puterii" din partea unui „specialist" individual și chiar posibilitatea negării normelor sociale, în cazul antinomismului. Antinomismul reprezintă o manifestare nihilistă individuală a puterii, distinctă de nihilismul colectiv, a cărui esență a fost descrisă în paginile precedente.

În Occident, ritul ca atare, care slujea drept sursă de siguranță socială, este sortit să dispară sau să fie transformat în spectacol (comercializat, adică). Rituri vechi se regăsesc astăzi numai în forma secularizată a meciurilor de fotbal, a concursurilor sportive etc. Aceasta înseamnă că, de acum înainte, *grupul însuși nu mai are nici o priză directă asupra individului*, pentru că acesta din urmă nu mai este „integrat" ritual în societate. Chiar și riturile pur compensatorii se regăsesc astăzi, sub formă secularizată, în diferite mijloace de evaziune pe care individul vrea să și le procure. Dar, acestea nemaifiind rituri comune și general acceptate, au devenit numai expediente ale marginalilor, pe care o persoană ce deține o poziție socială înaltă și faimă nu poate risca să le utilizeze, oricât de teribil ar fi stressul social pe care îl îndură.

Puterea, pe care, în societățile pseudospecifice, individul trebuie să o piardă și să o regăsească ritual, *s-a întors astăzi la starea pură de agresivitate*. De fapt, să ne gândim la nașterea etologiei și a teoriilor sale, care studiază și interpretează problema agresivității umane și animale. Adevărul etologiei, ca și cel al psihanalizei, este strict istoric și este confirmat de condițiile umanității de astăzi, în care „puterea", în lipsa a ceva care să o ordoneze și s-o transforme, s-a întors la stadiul de agresivitate pură.

Omul este o ființă producătoare și receptoare de fantasme, care sunt, în mare măsură, condiționate social. Întrucât nihilismul occidental este o formă de monopol al Comerțului asupra întregii realități, el pune în mișcare fantasme sortite să promoveze

Comerțul însuși. Dacă admitem că aceasta este esența Occidentului de azi, atunci va trebui să admitem și faptul că acesta are nu numai dreptul, ci și datoria de a proceda în acest mod, pentru a nu-și contrazice esența. Să încercăm acum să specificăm, fără să cădem în literatură, care era sau trebuia să fie efectul fantasmelor culturale asupra educației individului și, implicit, asupra modului în care individul experimenta „puterea" în diferite epoci, în afară de societățile pseudospecifice, în privința cărora totul ar trebui să fie deja clar.

Să luăm de exemplu Imperiul roman, în care experiența „puterii" trebuie să fi avut un caracter, una peste alta, foarte haotic. Un cetățean roman din timpul lui Augustus se lăsa probabil convins fără dificultate de fantasmele puse în mișcare de Stat, era fericit și mândru să fie un cetățean roman, fericit că poate să-și servească patria. Onorurile exercitau asupra lui o fascinație puternică, admițând că s-ar fi născut om liber și ar fi aparținut unui grup mediu. Morala sa era cea a vremii, dar vitalitalitatea îi era teafără. Dacă era sclav sau marginal, avea la dispoziție diferite mijloace de evaziune care, la urma urmei, semănau mult cu cele de astăzi, dar se bucurau, în acea vreme, dacă nu de un prestigiu mai mare, cel puțin de o intensitate mai mare a experienței. Orășean sau țăran, romanul avea în orice caz un sentiment de respect față de forțele naturii, credea în vrăjitorie și magie, în prezența forțelor oculte pe pământ și în propria lui viață, în valoarea anumitor ritualuri, adesea interzise. Fie că era sau nu convins de nemurirea sufletului său, ori măcar de cea a anumitor suflete alese, romanul, chiar dacă era discipol al lui Lucretius, avea o filozofie pozitivă în toate privințele și un spirit deschis.

Un secol mai târziu, lucrurile sunt radical schimbate. Romanul mijlociu a pierdut foarte mult din încrederea sa în autorități, iar fantasmele emanate de Stat nu îl mai satisfac. Dacă e soldat, e adept al lui Mithra, care e un zeu învingător, un zeu care îi promite, probabil, curajul și forța de a suporta încercările războiului. Dar poate fi în același timp adeptul Cybelei, al lui Isis, al lui Sabazios și al altor divinități de origine orientală.

Soarta din lumea de dincolo îl preocupă întrucâtva, dar nu nutrește încă idei nihiliste față de lume și de bunurile sale. Dacă a fost convertit la mesajul de caritate și compasiune universală al creștinismului, probabil nu vorbește despre aceasta, pentru că îl așteaptă nu numai deriziunea publică, ci poate chiar martiriul.

Încă cincizeci de ani, și starea de spirit a cetățeanului roman se schimbă din nou. Creștinismul a câștigat foarte mulți adepți, persecuțiile sunt violente. Credința romanului în fatalitatea inegalității sociale a fost zdruncinată. Dacă e cult, misterele și inițierile lor nu-l mai satisfac, el va încerca de acum înainte să-și potolească setea de siguranță cu diferite scrieri ieșite din mediul oriental; îi va citi pe Celsus, Numenius, *Oracolele chaldeene* cu profund interes, va începe poate să se adâncească, morbid, în fantasmele nihiliste ale gnosticismului, va deveni membru al câtorva secte obscure, ai căror adepți blestemă lumea și practică cel mai sever ascetism, sau, dimpotrivă, libertinajul cel mai lipsit de prejudecăți.

Prin triumful creștinismului, sistemul de valori se schimbă din nou din rădăcini. Puterea supremă pe care un creștin poate și trebuie să o experimenteze îi vine, din grație divină, prin intermediul unui regim de asceză, de mortificări, de meditație constantă asupra precarității vieții mundane și a fericirii vieții eterne. Încă demult valorile creștine erau în stare să facă adevărate miracole, să-i permită unui individ oarecare să se arate mai puternic decât soarta, decât tortura, decât umilința, decât moartea. Erau experiențe reale, metamorfoze pe care le putea contempla oricine, valori a căror eficacitate nu putea fi pusă la îndoială. Înarmat cu credință, speranță și caritate, creștinul experimenta „puterea“ ca evaziune de sub stăpânirea necesității, ca libertate în fața instinctelor primare ale omului. Noutatea sfântului creștin, în raport cu diferiții „specialiști ai puterii“ din societățile pseudospecifice, constă în faptul că el, sfântul, este îndemnat de sentimentul fraternității universale, că el înconjoară toate făpturile cu iubirea sa netulburată. Iubirea, toleranța, inerente spiritului creștinismului, reduc nihilismul mundan la o componentă secundară, îl fac aproape să dispară în fața bogăției compasiunii pentru

toate ființele lumii. Desigur, omul este făcut și din carne, este și un păcătos, dar porunca fundamentală, spre deosebire de gnosticism și de orice alt curent preponderent nihilist și sectar, este, în creștinism, caritatea: *ama et fac quod vis.*

Omul Renașterii rămâne în chip esențial creștin în așteptările și în angoasele sale, dar fantasmele dominante care îl ademenesc sunt cele ale magiei. Mult mai mult decât romanul mijlociu din epoca augustană, el credea că poziția astrelor domină istoria lumii și pe cea a fiecărui individ, cu suișurile și coborâșurile ei, cu norocul și nenorocirile ei. În toate acestea el rămâne în fond tributar culturii Antichității târzii, pe care o redescoperă acum cu o pasiune avidă. Idealul său este sinteza, între Cristos și Platon, între Sf. Ioan și Plotin, între Sf. Pavel și Hermes Trismegistul, între Sf. Augustin și Aristotel, între Sf. Toma și Averroes. Creștinismul devine prin Renaștere o cheie hermeneutică, care nu mai combate acum ideologii străine de el, ci se străduiește, cu succes, să le integreze. În viața practică, acest creștin renascentist acordă o atenție extremă metodelor de a dirija influența astrelor, în așa fel încât să-i fie binefăcătoare sănătății, vieții sociale, vieții erotice. El visează, ca Marsilio Ficino, să realizeze o imagine astrologică a lumii, care să-i asigure o anumită posesiune magică a vieții terestre, o poziție conștientă și privilegiată în fața providenței. Are un mare interes pentru retorică, dar urmărește în ea un scop care e, în realitate, magic; este interesat de asemeni de teatru, de antichități, de hieroglife, de tot ceea ce se află înconjurat cu o aură de mister. Natura, pe care învață să o cunoască în profunzime, îi furnizează mijoacele pentru operațiile sale magice. Are legături cu demonii văzduhului, cu sufletele morților, cu prezențe invizibile pe care le atrage prin incantații, talismane, imagini magice. Unul dintre interesele sale majore se îndreaptă spre întâmplările erosului, care pot fi terestre sau vulgare, dar și celeste sau nobile. Întrucât, în esența sa, erosul este o fantasmă[1], între acești doi poli există o întreagă

[1] Cf. studiul nostru *Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento (Magie spirituală și magie demonică în Renaștere)*, care trebuie să apară în „Rivista di Storia e letteratura religiosa". [Studiul a apărut în nr. 17/1981 al revistei, pp. 360-408 (n. tr.)]

scară de situații intermediare, ambigue, pe care Evul Mediu, în opoziția sa la materie, nu le prevedea.

Spre deosebire de omul renascentist, adeptul lui Calvin își arată oroarea și disprețul pentru magie, pentru astrologie, pentru eros. El crede că Dumnezeu a predestinat o dată pentru totdeauna sufletele la Paradis sau la tortură infernală. Nu-i chip să scapi de propria-ți soartă imuabilă, pentru că liberul arbitru nu există: viitorul e scris în noi dinainte de a ne naște. Cine crede că a fost ales pentru Paradis, va trebui să țină ascunsă această certitudine a sa, dar va avea datoria să se poarte întotdeauna impecabil, nu pentru că ar avea importanță (a fost deja ales), ci pentru că el trebuie să dea un exemplu comunității. Caritatea prin fapte este inutilă, pentru că nu poate să-i ajute pe cei care au fost deja condamnați de Dumnezeu. De altfel, bunăstarea este importantă pentru a arăta, cu ea și prin ea, semnul că Dumnezeu ne este favorabil, căci, dacă Dumnezeu detestă pe cineva, mizeria lui materială și morală este deja un indiciu vizibil al repulsiei divine. Lumea e rea, e un loc de exil în care puritanul are totuși datoria de a-și îndeplini corect faptele cotidiene, în așteptarea împărăției divine. Și deoarece această trecere prin lume are un caracter provizoriu și de asemenea precar, puritanul trebuie să aibă o viață extrem de frugală, deși se obligă să economisească banii, a căror revărsare din toate părțile este provocată de iubirea divină pentru el. Dacă economisește, nu o face în scop egoist, pentru că oricum nu se bucură de bunurile sale; o face pur și simplu *ad maiorem gloriam Dei*, pentru a-l glorifica pe Domnul care îl iubește și pentru a nu refuza darul său arbitrar.

Dacă, în felul său, calvinistul era creștin, urmașii săi nu mai sunt. Banul dobândit cu sudoarea frunții și în disprețul pentru bunurile terestre devine idolul unei noi religii, aceea a Comerțului. În această situație, romantismul proclamă „moartea lui Dumnezeu“, declară acum că eficacitatea fantasmelor puse în mișcare de tradiția creștină este inexorabil apusă. „Fabulele antice“ sunt substituite acum de domnia crudă a „adevărului“, care este tirania insuportabilă a deosebirilor sociale, a invidiei de

clasă, a ostilității între opresori și opresați, pe scurt, o privire golă și desvrăjită asupra lumii. Romanticul se agită, e disperat, îi acuză pe toți de toate, face gesturi grandilocvente, proclamă deșertăciunea lumii și labilitatea lucrurilor, ca să se contrazică complet în clipa următoare. Este impulsiv, dominat de sentimente, egalitarist în teorie, dar aristocratic în practică, este un erou solitar și are vocația morții premature, măcar de tuberculoză sau de sifilis. În fond, e un raționalist îmbătrânit timpuriu cu nostalgia imposibilului, care are oroare de prezent din cauza platitudinii lui și exaltă, pe rând, fie trecutul, fie viitorul în care nu are încredere. Pe de altă parte, romanticul face experiențe mistice, se simte atras de ocultism și de magie, dar a pierdut încrederea absolută în eficacitatea acestor arte, a devenit din această cauză mai curând un estet decât un mag. Și totuși, între fantasmele prezentului și cele ale trecutului nostru mai îndepărtat, romantismul rămâne, pentru noi, o trecere obligatorie pentru a înțelege ceea ce l-a precedat în timp. Punte între două epoci, această epocă de dezbinare interioară umple prăpastia între Occidentul profund religios și cel practic secularizat de astăzi. Dacă experiența puterii este echivalentă, într-un anumit sens, pentru calvinist, cu *ordinea* (în viață, în afaceri etc.), pentru romantic puterea este cucerită în modul exact contrariu, adică prin *dezordine*. Dacă nihilismul puritan este o puternică forță de *coeziune* (să ne gândim la familia și la comunitatea puritanilor, la concepția lor despre Stat), cel al romanticilor este, dimpotrivă, *disjunctiv*. Prin reacția sa la puritanism, prin întoarcerea nostalgică la valorile Renașterii și ale Evului Mediu, văzute mai ales ca obiecte prețioase de artă, dar nemaiînțelese în toată complexitatea lor, romantismul este un creuzet unde, în formă haotică, sunt puse la un loc toate epocile din istoria Occidentului, cea trecută și cea viitoare.

Ca și doctorul Faust reîntinerit, romanticul se înșela crezând că *Gefühl ist alles*, „sentimentul este totul". Raționamentul puritan rece, steril, folosit acum nu pentru a împlini voința celestă,

ci pentru a socoti profiturile Comerțului, încheie rapid socotelile cu oponenții lui nostalgici[1].

Ne lipsește spațiul pentru a oferi cititorului o investigație mai exactă a schimbării istorice în modul de a experimenta puterea în civilizația occidentală. Până acum, am enumerat câteva modalități generale și mai răspândite în anumite momente, dar posibile și în alte perioade, cum ar fi, de exemplu, orgoliul național și căutarea onorurilor, magia și vrăjitoria, participarea la comunitatea inițiaților, nihilismul și antinomismul cu motivație transcendentă, caritatea universală, erosul fantastic, predestinarea, ordinea, nostalgia, dezordinea etc. În nici unul dintre aceste cazuri, experiența puterii nu este strict legată de posesia vreunui obiect material, deși ea poate să implice deseori și situații de acest gen. Putem totuși conchide că *locul experienței puterii*, pentru Occidentul precapitalist, *era aproape întotdeauna de natură ideologică*. Capitalismul instalat operează o totală răsturnare a acestei ordini valorice, în sensul că el stabilește ecuația *putere = avere*, care are un dublu aspect: pe de o parte, înseamnă că banul este putere, pe de altă parte, că puterea are valoarea comercială. Această premisă fundamentală a capitalismului face ca toate justificările ideologice pe care el continuă să le repropună să nu mai aibă de-a face cu esența însăși a epocii noastre, ci să reprezinte paleative ce tind să o mascheze și să o facă mai suportabilă. Consecința cea mai importantă a diferenței dintre esența și scopul capitalismului, pe de o parte, și, pe de altă parte,

[1] Cineva ne-ar putea pesemne întreba de ce, în această sumară istorie a puterii și a nihilismului occidental, lipsesc revoluțiile, marile evenimente politice, pe scurt, aproape toată *istoria* politico-socială a Europei. În sinteza noastră ultrarapidă, interesul nostru s-a îndreptat exclusiv spre anumite distincții culturale, care ni s-au părut mai importante pentru cazul în discuție. Revoluția engleză, cea franceză din 1789, cele de la 1848 au o interferență directă cu istoria nihilismului pe care tocmai o examinăm, în sensul că reprezintă momente de izbucnire a tensiunilor implicite în „stările născânde" de mai sus. Revoluția engleză reprezintă triumful puritanismului pe plan politic. Cea franceză este un eveniment prea complex ca să poată fi tratat, în mod expeditiv, în acest loc. Revoluțiile de la 1848 ar putea fi interpretate ca expresie politică a stării născânde romantice. Se înțelege de la sine, în toate cazurile de mai sus, că motivațiileculturale sumare nu ajung: sunt în joc probleme și interese sociale, politice și economice extrem de complexe. În formularea unei teorii a nihilismului, ne este îngăduit totuși să le punem între paranteze, ceea ce nu înseamnă nici ignorarea, nici minimalizarea lor.

justificările ideologice pe care acesta le pune în circulație la îndemâna cetățeanului manipulat, este faptul că *nici una dintre aceste justificări nu poate fi cu adevărat eficientă.*

În această situație, Nietzsche, care nu este un economist și de aceea merge dincolo de economie, ajunge la două concluzii de care trebuie să ținem seamă, pentru că ele par să rezume problema puterii în Occidentul modern:

a) nihilismul reprezintă destinul Occidentului;

b) puterea aparține voinței individului de a răsturna valorile, adică puterea este nihilism.

Am ajuns să specificăm tezele fundamentale din acest capitol. Va trebui să mai precizăm un lucru: că, în măsura în care justificările ideologice tradiționale ale „puterii" individului și ale demnității sale umane sunt lipsite de acum înainte de eficacitate reală, și în măsura în care experiența puterii nu mai poate fi satisfăcută de posedarea lucrurilor, *o fâșie largă de putere individuală rămâne fără scop* sau, mai bine zis, *liberă să-și caute un scop oarecare*. Puterea în libertate, puterea neîndiguită de rituri sau de justificări ideologice ale societății, este *agresivitatea în stare pură.*

Nietzsche nu a avut continuatori, totuși intuițiile sale acționează în cultura occidentală pe căi subterane și imprevizibile. „Școala de la Frankfurt", într-un context de gândire total diferit, a observat că esența capitalismului este transformarea în marfă a oricărei realități experimentabile și că din aceasta derivă anularea individului, reducerea sa la simpla dimensiune economică, pierderea rădăcinilor umaniste înseși ale civilizației noastre. Filozofii din Frankfurt au fost acuzați că sunt „apocaliptici", că văd numai aspectele negative ale civilizației noastre. Reproșul este în parte justificat prin faptul că rădăcinile marxiste ale gândirii lor îi așează pe filozofii din Frankfurt în interiorul culturii înseși pe care o pun în discuție, îi fac să participe profund la aceeași realitate ale cărei limite și erori le identifică. Și totuși ni se pare semnificativ, în sensul discursului nostru, că unul dintre cei mai populari între filozofii din Frankfurt, Marcuse, ajunge la concluzii analoge cu cele ale lui Nietzsche, deși

pe căi diferite. Ideea lui fundamentală este aceea că trăim într-o ,,societate bolnavă" și că singurul mod de a rămâne sănătoși este să fim ,,în dezacord" cu ea (Marcuse, 1972, 335-336). Căci Marcuse scrie: ,,În ce privește manipularea și controlul psihicului în societatea industrială avansată, trebuie să ne întrebăm: în ce scop? De către cine? Dincolo de manipulările specifice în interesul unor grupuri de afaceri, politice, subordonate Statului, scopul general subiectiv este acela de a adapta individul la modul de existență pe care societatea i-l impune... Fără îndoială, atari moduri de control nu constituie o conspirație, nu sunt centralizate de o organizație sau de un grup de organizații: mai curând apar difuz în societate, exercitate de vecini, comunitate, grupuri de persoane de aceeași condiție, de mijloace de comunicare în masă și (poate în ultimul rând) de guvern... Ca sociologie și psihologie industrială, sau, cu un eufemism, ca «știință a relațiilor umane», aceste activități științifice au devenit un instrument indispensabil în mâinile puterii reale" (*Ibidem*., 337-338). Aceasta înseamnă, tradus în contextul discursului nostru, că nihilismul (adică dezacordul) este unicul mod de experimentare a puterii. Dar trebuie să ne întrebăm ce s-ar întâmpla în ziua în care indivizii și-ar reapropria puterea de care au fost lipsiți, cum și cu ce efecte s-ar desfășura puterea subiectivă repusă în libertate.

După ce am epuizat cadrul descriptiv, să ne întoarcem la tema noastră și să ne întrebăm ce poate schimba religia în această stare de lucruri, care-i pot fi rolul și funcția.

Religie și putere

Dacă acceptăm, convențional, semnificația pe care am dat-o termenului de ,,putere", atunci putem afirma că sarcina tradițională a religiei a fost aceea de a furniza o arie rituală pentru împlinirea puterii individului în condiții socialmente tolerabile. Ea și-a îndeplinit întotdeauna această sarcină cu o mare inteligență etologică și ecologică, psihologică și antropologică, sociolo-

gică și economică. Dacă admitem că toate popoarele lumii sunt atrase de destinul Occidentului, atunci trebuie să deducem din aceasta că schimbările din Occident în raport cu religia sunt, în ultimă instanță, valabile pentru destinul tuturor popoarelor lumii.

Cu începere din iluminism – și lucrul a fost pus în evidență în eseurile lor respective atât de M. Lombardo, cât și de G. Romanato – Statul a început, puțin câte puțin, să ia asupra sa sarcini care, în mod tradițional, erau rezervate religiei. Este fenomenul pe care îl numim „secularizare". Totuși Statul, a cărui funcție socială și psihologică este diferită de cea a religiei, nu a putut să-și asume obligația de a oferi spații potrivite pentru desfășurarea completă a puterii individului. Astăzi capacitatea Statului de a da un sens existenței lumești rămâne în limitele sistemului de producție occidental. Și pentru că, după cum am văzut, capitalismul se sprijină pe ecuația *putere = avere* – care reprezintă esența lui și limita extremă ce nu se mai poate transcende, altfel fiind repuse în discuție propriile sale premise – justificările ideologice ale capitalismului, ca și ale Statului modern, nu sunt eficiente pentru că ignoră acea dimensiune esențială a puterii care este dimensiunea sa subiectivă. Pe de o parte, au fost înlăturate frânele inhibitoare ale religiei, care canalizau aspirația individuală la libertate și putere în spații socialmente tolerabile; pe de altă parte, Statul nu mai este în măsură să controleze, prin propunerea propriilor sale valori sau prin pura coerciție a legii, acele forțe obscure care s-au descătușat ca urmare a încețoșării legăturii religioase. Agresivitatea care se dezlănțuie în țările Occidentului reprezintă fenomenul cel mai alarmant al epocii noastre și totodată încheierea unui lung drum istoric și cultural. Este rodul unei culturi și nu poate fi înțeleasă altfel, se pare, decât rediscutând înseși premisele acestei culturi.

Dacă cultura noastră este cea a posesiunii, a averii care s-a suprapus ființei, inversarea sensului de mișcare ar cere, probabil, restabilirea primatului ființei asupra averii, recunoașterea deșertăciunii mitului posesiei. Între marile religii ale lumii, se pare că numai creștinismul are în sine forțele, valorile și prestigiul necesar pentru a răspunde acestei îndatoriri. Dar cum, în ce fel,

pe ce căi, cu ce preț, sunt previziuni pe care nu îndrăznim să le facem. Nu putem indica soluții; ne limităm la punerea problemei.

Riturile și miturile tradiției nu mai reușesc să-și îndeplinească funcția integratoare și compensatorie în Occidentul secularizat. Nihilismul, acest „oaspete neliniștitor", a invadat din nou casa omului. Omul, dezbrăcat de tot ceea ce îl transcende, apare, poate pentru prima oară în istorie, singur și lipsit de apărare în fața forțelor oarbe ale instinctului și ale agresivității. De toate acestea, religia viitorului, aceea fără de care umanitatea ar putea chiar să se autodistrugă, va trebui să țină seama. Poate că, la timpul cuvenit, ea va ști să găsească tonurile și mijloacele pentru a lansa mesajul de care va fi nevoie.

LISTA CĂRȚILOR CITATE

Anul indicat se referă la ediția citată, nu la cea originală a unei opere.

ADORNO, TH. W., *Minima Moralia*, trad. it. R. Solmi, Torino, 1974.

ALBERONI, F., *Credenze e movimenti religiosi colletivi*, în R. CAPORALE (Ed.), *Vecchi e nuovi dei*, Torino, 1976, pp. 55-85.

ASÍN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.

AUGÉ, M., *Quand les signes s'inversent*, în „Communications" 28, 1978, pp. 55-67.

BAUSANI, A., *Religione islamica*, în G. TUCCI (Ed.), *Le civiltà dell'Oriente*, vol. III, Firenze, 1958.

BOWRA, M., *La danse, l'art dramatique, la parole*, în HUXLEY (Ed.), 1971, pp. 217-24.

CANETTI, E., *Masse und Macht*, vol. I, Regensburg, 1960.

CASTANEDA, C., *Una realtà separata*, trad. it., Roma, 1972.

ID., *L'isola del tonal*, trad. it., Milano, 1975.

CLASTRES, H., *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, 1975.

CLASTRES, P., *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1974.

CRAIGHEAD-GEORGE, J., *Animals can do Anything*, London, 1972.

CULIANU, I.P., *La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione, in ambito non cristiano*, în „Verifiche", 4, 1975, pp. 236-255.

ID., *Freud, Jung, Wittgenstein*, în „Ragguaglio librario“, 53, 1976, pp. 126a-130b.

ID., Recenzie la Castaneda (1975), în „Aevum“, 51, 1977, pp. 583-85b.

ID., *Mircea Eliade*, Assissi, 1978.[1]

ID., *Romantisme acosmique chez M. Eminescu*, în „Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte“ (Heidelberg), 1980.

ID., *The Angels of the Peoples and the Origins of Gnostic Dualism* in *Studies in Honor of Prof. Dr. Quispel*, ed. R. van den Broek, Leiden, 1981.

DE MARTINO, E., *Il mondo magico*, Torino, 1973[2].

EIBL-EIBESFELDT, I., *Amore e Odio*, trad. it., Milano, 1977.

ELIADE, M., *Mefistofele e l'Androgine*, trad. it., Roma, 1971.

ERIKSON, E., *Ontogénie de la ritualisation chez l'homme*, în Huxley (Ed.), 1971, pp. 139-58.

FREUD, D., *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (1921), trad. it., Torino, 1975.

GALIMBERTI, C., *Introduzione* la G. Leopardi, *Operette morali*, Napoli, V-XXXIX, 1977.

HARNER, M. (Ed.), *Hallucinogenes and Shamanism*, London-New York, 1973.

HARRIS, M., *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, Glasgow, 1977.

HEIDEGGER, M., *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, Firenze, 1968.

HUXLEY, J. (Ed.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, trad. fr., Paris, 1971.

ID., *Introduction*, în Huxley (Ed.), 1971, pp. 7-42.

JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am M., 1979.

KIPPENBERG, H. G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Göttingen, 1978.

LORENZ, K., *Évolution de la ritualisation dans les domaines de la biologie et de la culture*, în Huxley (Ed.), 1971, pp. 44-62.

ID., *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressività*, Milano, 1975[2].

[1] Vezi și traducerea în limba română: I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995 (n. tr.).

MARCUSE, H., *L'aggressività nella società industriale sviluppata*, trad. it. în D.R. CUTLER (Ed.), *La religione oggi*, Milano, 1972.

MORIN, E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, 1973.

NEUMANN, E., *Evoluzione culturale e religione*, trad. it., Roma, 1974.

QUISPEL, G., *Gnostic Studies*, vol. I, Istambul, 1974.

RUETHER, R.R., *Una nuova donna per una nuova terra: donna, ecologia e rivoluzione sociale*, în R. CAPORALE (Ed.), *Vecchi e nuovi dei, 1976.*

SCHOLEM, G., *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, în „Eranos Jahrbuch", 43, Leiden, 1977.

SUZUKI, D.T., *The Essentials of Zen Buddhism*, New York, 1962.

TAWNEY, R., *Religion and the Rise of Capitalism*, reeditare, Harmondsworth, 1977.

VERON, E., *Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir*, în „Communications", 28, 1978, pp. 7-20.

WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., Firenze, 1977[3].

WICKLER, W., *Biologia dei dieci comandamenti*, trad. it., Roma, 1973.

ZAHAN, D., *Sociétés d'initiation Bambara: le N'Domo, le Koré*, Paris-La Haye, 1960.

TABLA DE MATERII

Partea a doua

PENTRU O ECONOMIE POLITICĂ A BUNURILOR RELIGIOASE

Partea a treia

RELIGIA ȘI CREȘTEREA PUTERII

Ioan Petru Culianu

PSIHANODIA



Volumul reunește două studii majore consacrate de Ioan Petru Culianu, ca istoric al religiilor, „ascensiunii sufletului“: *Psihanodia*, inițial publicat în 1983 în limba engleză de vechea și prestigioasa casă editorială E.J. Brill din Leiden (specializată în istoria religiilor) și *Experiențe ale extazului*, apărut în 1984 la binecunoscuta editură pariziană Payot. De la precursorii lui Platon până la apocalipsele medievale creștine, trecând prin apocaliptica iudaică și prin legendele islamice ale mi'raj-ului, nenumărate sunt mărturiile care atestă extazul și ascensiunea celestă a sufletului. *Medicine-men* greci, adevărați „tehnicieni“ ai extazului, îndeplinesc în Grecia arhaică rolurile de ghicitori, tămăduitori și purificatori. Ei sunt abstinenți, folosesc droguri, își cunosc încarnările anterioare... Pe baza credințelor despre *medicine-men* sunt construite, în mare parte, miturile centrale ale lui Platon.

Reprezentările eschatologice din vechea Grecie suferă, în Antichitatea târzie, puternice schimbări de accent. Urcarea sufletului la cer — extatică sau postumă — apare încadrată, în luxuriantele scenarii gnostice, unor cadre narative de mare dramatism, dezvăluind itinerarul sinuos și pândit de primejdii al inițiatului antrenat în traversarea etajelor celeste, călător printre eoni...

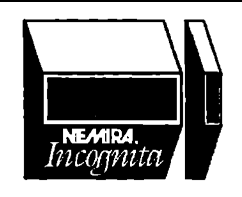
Cartea propune, dincolo de armătura solidă a erudiției, tabloul pasionant al credințelor, practicilor și scenariilor referitoare la una dintre experiențele cele mai tulburătoare ale istoriei dintotdeauna a omului.



Ernst Meckelburg

AGENȚI PSI

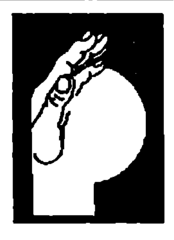
Manipularea conștiinței noastre



Cartea prezintă un dosar până de curând strict secret, care începe să iasă la iveală o dată cu încheierea Războiului Rece și a confruntării Est-Vest: atât în Statele Unite, cât și în spațiul de influență al fostei Uniuni Sovietice s-au desfășurat timp de patruzeci de ani cercetări asidue și experimente în domeniul percepției extrasenzoriale umane. Acestea au fost finanțate din plin de armată și de serviciile secrete, diversele fenomene Psi — hipnoza, telepatia, precogniția, precum și o gamă întreagă de efecte psihocinetice — având în primul rând un caracter strategic pentru că reprezintă forme prin care conștiința influențează materia. Autorul redă opiniile unor cercetători, foști ofițeri ai serviciilor secrete americane și ruse, care au dezvoltat tehnici Psi și care, relatând experimente de domeniul incredibilului, atrag atenția asupra primejdiei utilizării acestora în scopuri ofensive, deoarece nu există metode eficiente prin care să poată fi combătute.



Bogdan Ficeac
TEHNICI DE MANIPULARE



Cum se poate obține controlul total asupra minții umane? Care sunt deosebirile între metoda chinezească de spălare a creierului și cea rusească? Cum se creează o psihoză colectivă? Care este efectul mesajelor subliminale? Dar al halucinantelor tehnici de programare neurolingvistică? În ce fel au ajuns liderii sistemelor totalitare să stăpânească mulțimile? Cum pot fi manipulate sentimentele și comportamentul oamenilor, de exemplu în campaniile electorale? Cum a fost posibilă ascensiunea nazismului? Dar a comunismului? Iată doar câteva dintre tulburătoarele întrebări cărora li se poate găsi un răspuns în cartea lui Bogdan Ficeac, scrisă după un an de studiu în biblioteca prestigioasei Universități Stanford din California.



Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Tehnoredactor: DAN RĂDULESCU
Apărut 1996, București
Coli tipar: 15. Format: 16/54 x 84
Timbrul literar se varsă în contul ASPRO
nr. 45.10.80.12.108, BCR - sector 1, București
Tipărit la Infopress S.A. Odorheiu Secuiesc

GIANPAOLO ROMANATO MARIO G. LOMBARDO

IOAN PETRU CULIANU

„*Religie și putere* se prezintă ca o reflecție «pe trei voci», reflecție pătrunzătoare, riguroasă și documentată privind rolul creștinismului și al religiozității în general în societatea contemporană. Autorii pleacă de la constatarea că Statul birocratic pătrunde din ce în ce mai mult în existența privată, în intimitatea persoanelor umane. Dilatându-se demăsurat, sfera statală ajunge să înglobeze tot mai des conținuturi etice și finalități parareligioase. În aceste condiții, religia și puterea apar ca două realități potențial antagoniste: puterea tinde să zdrobească sau să manipuleze individul, religia, dinpotrivă, să-l protejeze și să-l «elibereze»... Culianu examinează, în perspectiva istoriei comparate a religiilor, funcția ritualității religioase asupra indivizilor și a societății; în istoria Occidentului, aceasta a reușit mereu să echilibreze voința de putere (proprie indivizilor) cu exigențele de socializare (necesare dinamicii sociale). Ce se întâmplă însă dacă riturile și miturile tradiționale nu mai reușesc să-și împlinească funcția integratoare, iar religiozitatea însăși pare să se-ntunece, luând forme tulburi? Cartea rămâne deschisă pe această întrebare, a cărei fierbinte actualitate nu mai este nevoie să o subliniem . . .”

Franco Molinari, *Il Sabato*



ISBN 973-9177-81-6

PREȚ 9804 +
196 T.L. = 10000 LEI